

نوابغ الفكر العربي

أبي نصر

مكتبة جامعة القاهرة

دار المعارف



ابن نمر

نوابغ الفكر العربي

١

ابن تيمية

بقلم عناس محمود العقاد

شارح المعلم الأول أرسطو وأكبر الفلاسفة
الشرح أثرًا في الغرب من القرن الثالث عشر
إلى القرن العشرين .

الطبعة السادسة



دار المعارف

الناشر . دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج م ع

الفصل الأول

عصير ابن رشد

١ - الحركة العلمية

ولد ابن رشد في سنة ٥٢٠ هجرية بمدينة قرطبة وهي لا تزال في عصرها الذهبي الذي جعلها من عواصم الثقافة في التاريخ ، فلا تذكر أثينا ورومة والإسكندرية وبغداد إلا ذكرت معهن قرطبة في هذا الطراز .

وقد كان مولده بعد وفاة الحكم الثاني المستنصر بالله بنحو مئة وخمسين سنة (٣٦٦ هـ) وهو الخليفة الأموي الذي شغلته الثقافة قبل كل شاغل ، وجعل همه الأول أن ينافس بعاصمته عاصمة المشرق - بغداد - في عهد الخليفة المأمون ، فجمع فيها من الكتب والكتاب ما لم يجمع قبل ذلك في مدينة واحدة ، وكان هو أسبقهم إلى قراءة ما يجمعهم من الأسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب . قال ابن خلدون ما خلاصته « . . . كان يبعث في شراء الكتب إلى الأقطار رجالا من التجار ويرسل إليهم الأموال لشراؤها ، حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه وبعث في كتاب الأغاني إلى مصنفه أبي الفرج الأصفهاني - وكان نسبه في بني أمية - وأرسل إليه فيه ألف دينار من الذهب ألعين ، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجها إلى العراق ، كذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكي في شرحه لمختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك ، وجمع بداره الخلداني في صناعة النسخ والمهارة^(١) في الضبط والإجادة في التجليد فأوعى^(٢) من ذلك كله . واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله

(١) المهرة جمع ماهر : الحازق .

(٢) أوعى إيعاء الكلام أو الشيء حفظه وجمعه . وأوعى الزاد ونحوه : جمعه في الوعاء .

التنزيل الكريم : جمع فأوعى .

ولا من بعده ، إلا ما يذكر عن الناصر العباسي ابن المستضيء ، ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصار البربر . . . »^(١) .

وكان أعيان السراة^(٢) والتجار يقتنون بالخلفاء في هذا الإقبال على اقتناء الكتب سواء منهم من يقرأ ومن لا يقرأ . قال الحضرمي : « أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لي بطلبه اعتناء ، إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح ، ففرحت به أشد الفرح ، فجعلت أزيد في ثمنه فيرجع إلى المنادى بالزيادة على ، إلى أن بلغ فوق حده ، فقلت له : يا هذا ! أرني من يزيد في هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوي ، قال : فأراني شخصاً عليه لباس رئاسة ، فدنوت منه وقلت له : أعز الله سيدنا الفقيه . إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته ، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده . . . فقال لي : لست بفقيه ولا أدري ما فيه ، ولكنني أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين أعيان البلد ، وبقي فيها موضع يسع هذا الكتاب ، فلما رأيت حسن الخط جيد التجليد أستحسنته ولم أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير »^(٣) .

وكان ابن رشد فخوراً بهذه الخصلة في موطنه ، فقال لزميله الفيلسوف ابن زهر يوماً وهما بمحضرة المنصور بن عبد المؤمن من خلفاء دولة الموحدين : « ما أدري ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها ، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى إشبيلية . . »^(٤) على أن هذين الفيلسوفين قد كانا في نفسيهما ، وفي آلهما ، آية الآيات على مبلغ ذلك العصر من ازدهار الثقافة ، فكان العلم وراثته في أسرة كل منهما يتعاقبه منها جيل بعد جيل ، وكان الذاكرون إذا ذكروهم ميزوا بينهم باسم الجدد والابن والحفيد ، فيقولون ابن رشد الجدد وابن رشد الابن وابن رشد الحفيد ، ويزيدون في أسراة ابن زهر فيقولون : ابن زهر الأصغر ، تمييزاً لعم ابن زهر الحفيد .

(١) « مقدمة ابن خلدون » ، و « نفع الطيب » الجزء الأول .

(٢) السراة جمع سري : صاحب الثرف والمروءة والسخاء .

(٣) « نفع الطيب » . الجزء الثاني .

(٤) المصدر نفسه .

وأعجوبة الأعاجيب في نشأة ابن رشد أنه نشأ في دولة الموحدين وأنه تلقى التشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو وتفسير موضوعات الفلسفة على العموم ، وكان موضع العجب أن يأبى هذا التشجيع من أناس اشتهروا بالتزمت والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية ، ومنهم من نُسب إليه أنه أحرق كتب الفلسفة والبحث في مذاهب المتكلمين .

روى صاحب كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب عن بعض الفقهاء قال : « سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثنى على ويذكر بيتي وسلي ، ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى ، فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي : ما رأيهم في السماء ؟ يعني الفلاسفة . أقديمة هي أم حادثة ؟ . . . فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الرّوع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك ، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب » .

واستطرد صاحب المعجب قائلاً : « أخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه قال : « استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإنني لأرجو أن تني به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة ، وما يمنعي من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنّي واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه ، قال أبو الوليد : فكان هذا الذي

حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس»^(١).
 ويزيد العجب عند مؤرخي هذا العصر - والمستشرقين منهم على الخصوص -
 أن هذا الخليفة ينتمي إلى أسرة تدين بمذهب الظاهرية ، وهو المذهب الذي
 يلتزم أصحابه ظاهر النصوص ويتحرجون من التأويل ، وقد توفى إمام هذا
 المذهب في المغرب - ابن حزم - بعد منتصف القرن الخامس للهجرة ومذهبه
 شائع وخلفاء الموحدين يرجحونه على سائر المذاهب ، ويعتبره المؤرخون المحدثون
 قطب المذاهب الرجعية مع إحاطته بمذاهب الفلاسفة كما يعلم من كتابه عن
 « الفصل في الملل والنحل » .

كان ابن حزم هذا آية أخرى من آيات العراقة في البيوتات العلمية ،
 ولكنها الآية التي تمثل الثقافة من جانبا الآخر : جانب المحافظة « السلفية »
 وكراهة التوسع في البدع الحديثة^(٢) .

وكان ابن حزم هذا هو ابن حزم الابن « علي بن أحمد » وأبوه أحمد بن
 سعيد ، وابنه الفضل أبو رافع ، وكلهم من مشاهير العلماء الثقات في المعارف
 السلفية ، وإقبالهم على العلم إقبال الصادق في طلبه المستغنى عن التكسب به ،
 المجترئ بالرأى على من يخالفه ، لأنه لا يخشى من الجرأة على رزقه . جرت بين
 ابن حزم « الابن » وبين أبي الوليد الباجي مناظرة ، فقال الباجي : أنا أعظم
 منك همة في طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه تسهر بمشكاة الذهب ،
 وطلبته وأنا أسهر يقنديل بائث السوق . قال ابن حزم : هذا الكلام عليك
 لا لك . لأنك إنما طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي ،
 وأنا طلبته في حين ما تعلم وما ذكرت . فلم أرج به إلا علو القدر العلمي في
 الدنيا والآخرة .

وقد جنت عليه ملاحظاته^(٣) للعلماء والرؤساء وقلة مبالاته بغضب الغاضبين
 فأحرقوا كتبه في إشبيلية ، وقال في ذلك :

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب .

(٢) البدع جمع بدعة : ما أحدث على غير مثال سابق . أو العقيدة أحدثت تخالفاً للإيمان .

(٣) الملاحظات : المناظرة .

فإن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذى

تضمّنهُ القرطاس ، بل هو فى صدرى

وقد كان تلميذه عبد المؤمن ، رأس أسرة الموحدين ، على مثل هذه الصرامة فى الخلق ، وهذا التلذّد^(١) فى الحصومة العلمية ، وهذه الشدة فى المحافظة على السنن السلفية ، فوضع العجب أن تكون هذه الأسرة هى حامية الفلسفة والبدع العلمية ، وهى التى تشجع رجلا كابن رشد على شرح أرسطوطاليس .

، * * *

٢ - الحركة السياسية وتأثيرها فى الثقافة

ذلك فى الحق عجيب ، ولكنه العجب الذى مصدره الزيغ^(٢) عن السبب ، وهو قريب ، بل جلد قريب .

فقد أخصى المؤرخون ، ولا سيما المستشرقين ، علل الحركات الثقافية فى المغرب عامة غير علتها الحقيقية ، وهى بالإيجاز ظهور الدعوة الفاطمية فى إفريقية الشمالية .

فظهر هذه الدعوة فى المغرب قد غير فيه كثيراً من وجهات الثقافة والسياسة ، وقد كان له الأثر المباشر فيها شغل الأوربيين بعد ذلك خلال القرون الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية ، وأهمها موضوعات النفس وخلودها وموضوعات العقل وعلاقته بالخلق والخالق .

ولا يخفى أن الدعوة الفاطمية هى الدعوة الإسماعيلية بعينها ، فإن الفاطميين يُنسبون إلى فاطمة الزهراء أو يُنسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق تمييزاً لهم من سائر العلويين .

وقد كان الإسماعيليون يشتغلون بالفلسفة ويرجعون مذهب الأفلاطونية الحديثة ، وهو مذهب الفيلسوف أفلوطين Plotinus (٢٠٥ - ٢٧٠ م) الذى ولد بإقليم أسبوط وألقى دروسه فى الإسكندرية ثم فى رومة . ومن أتباع

(١) اللد : شدة الحصومة .

(٢) الزيغ الميل .

الإسماعيليين الذين نشروا هذا المذهب إخوان الصفاء « أصحاب الرسائل المنسوبة إليهم ، ومنهم مسلم بن محمد الأندلسي الذى نقل مذهبهم إلى البلاد الأندلسية . وقد شاع مذهب الإسماعيلية شرقاً وغرباً فى العالم الإسلامى من جبال الأطلس إلى تخوم الهند وآسيا الوسطى ، وكان ابن سينا يقول : « وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويُعد من الإسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى . وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع منهما وأدرك ما يقولانه ، وابتدءا يدعوانى أيضاً إليه ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة ^(١) » .

لا جرم يتذاكر المستطلعون أحاديث هذا المذهب فى إفريقية الشمالية كما تذاكروها فى بخارى وعلى التخوم الهندية ، فقد جاء هذا المذهب إلى المغرب بقوة الدولة فوق قوة الدعوة ، وأصبح من شاغل أصحاب الدول أن يتعرفوه ويستطلعوا كنهه ويتبطنوا ما وراءه ، وبخاصة من كان كخلفاء الموحدين مهدداً لسلطان الدولة الفاطمية معنياً بما يعلنونه ويسرونه من مذاهب السياسة أو الحكمة .

ولقد كان من آثار هذه الدعوة فى المغرب عامة أن الخليفة الأموى بالأندلس عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هجرية و ٩١٢ - ٩٦١ ميلادية) تلقب بأمر المؤمنين بعد أن أطلق هذا اللقب على خلفاء الفاطميين ، وجاء خلفه الحكم الثانى الملقب بالمستنصر بالله فنافس خلفاء الفاطميين أشد المنافسة فى الاشتغال بالفلسفة والعلوم وتقريب الحكماء والأدباء وأنفذ إلى إفريقية جيشاً قوياً للتوطيد لسلطانه فى مراكش وإعلان الدعوة باسمه على المنابر .

أما دولة الموحدين فقد كان الخطر عليهم من الدعوة الفاطمية - أو الدعوة الإسماعيلية بعبارة أخرى - أشد وأقرب ، فقابلوا دعوتهم بمثلها واجتهدوا فى تعرف مذاهبهم الباطنية وكان رئيسهم « محمد بن تومرت » من قبيلة « مصمودة » البربرية ولكنه كان يتلقب بالمهدى وينتمى إلى آل البيت ويقول ابن خلكان - وهو ممن ينكرون نسب الفاطميين - إن ابن تومرت هو : « محمد بن عبد الله ابن عبد الرحمن ابن هود بن خالد بن تمام بن عدنان بن صفوان بن سفيان بن

(١) « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » للوزير جمال الدين القفطى .

جابر بن يحيى بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه^(١) .

فقد برز الموحّدون إذن للفاطميين أو الإسماعيليين حتى في النسب والدعوة المهدية ، ولما اشتهر الإمام الغزالي في المشرق بإنكار الباطنية والرد عليها قصد إليه ابن تومرت وحضر عليه . وحكى — كما جاء في كتاب المعجب في أخبار المغرب — « أنه ذكر للغزالي ما فعل علي بن يوسف بن تاشفين من ملوك المرابطين بكتبه التي وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها ، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس ، فقال الغزالي حين بلغه ذلك : ليذهبن عن قليل ملكه ، وليقتلن ولده ، وما أحسب المتولى لذلك إلا حاضراً مجلسنا » .

وقد تم لابن تومرت ما أنبأه به أستاذه الغزالي فأقام دولة الموحدين ونذب لها صاحبه عبد المؤمن بن علي الكومي (٥٤ — ٥٥٨ هجرية و ١١٢٩ — ١١٦٢ م ميلادية) ثم خلفه ابنه يوسف ثم خلفه ابنه يعقوب وتلقب بالمنصور بالله (٥٨٠ — ٥٩٥ هجرية و ١١٨٤ — ١١٩٨ ميلادية) وهو الذي اقترح على ابن رشد تفسير كتب أرسطوطاليس وشرح مذاهب الفلسفة على الإجمال .

ويظهر التحدى والمفاخرة بين الموحدين والإسماعيليين في مقابلة كل دعوى إسماعيلية بمثلها من دعاوى ابن تومرت وخلفائه .

فقد انتسب إلى آل البيت كما ينتسبون ، وتلقب بالمهدي كما يتلقبون ، وقال عنه مريدوه إنه لم يكن أحد أعلم منه بأسرار النجوم وعلوم الجفر^(٢) والتنجم وهي العلوم التي اشتهر بها الإسماعيليون .

قال ابن خلكان : « إن محمد بن تومرت كان قد اطلع على كتاب يسمى الجفر من علوم أهل البيت ، وإنه رأى فيه صفة رجل يظهر بالمغرب الأقصى ، بمكان يسمى السوس ، وهو من ذرية رسول الله عليه وسلم ، يدعو إلى الله ويكون

(١) وفيات الأعيان . الجزء الرابع : ترجمة رقم ٦٦٠

(٢) علم الجفر ويسمى علم الحروف : هو علم يدعى أصحابه أنهم يعرفون به الحوادث إلى انقراض العالم . وإلى هذا الجفر أشار أبو العلاء المعري بقوله من جملة آيات :
لقد عجبوا لأهل البيت لما أتاهم علمهم في مك جفر
ومرآة المنجم وهي صغرى أرتة كل عامرة وقفر

مقامه ومدفنه بموضع من الغرب : هجاء اسمه ت ي م ل ل ، ورأى فيه أيضاً أن استقامة ذلك الأمر واستيلاء وتمكنه على يد رجل من أصحابه هجاء اسمه ع ب د م و م ن ، ويجاوز وقته المائة الخامسة للهجرة ، فأوقع الله سبحانه وتعالى في نفسه أنه القائم بأول الأمر ، وأن أوانه قد أوف ، فما كان ابن تومرت يمر بموضع إلا ويسأل عنه ، ولا يرى أحداً إلا أخذ اسمه وتفقده حليته ، وكانت حلية عبد المؤمن معه ، فبينما هو في الطريق رأى شاباً قد بلغ أشده على الصفة التي معه ، فقال له وقد تجاوزه : ما اسمك يا شاب ؟ فقال : عبد المؤمن ؛ فرجع إليه وقال له : الله ! أكبر أنت بغيي ، ونظر في حليته فوافقت ما عنده^(١) هذه القصة قترك ما فيها كله ، ويبقى منها ما لا سبيل إلى تركه ، وهو استعداد الموحدين للفاطميين بسلاحهم ومقابلتهم بمثل دعوهم ، واستبطنهم لأسرار دعوتهم ، لينهضوا لها بما يجري في مجراها عن اعتقاد منهم أو عن سياسة وتدبير .

وكل شيء يجري تفسيره بعد ذلك على أهون سبيل .
فالعلوم التي كانت مقبولة عند دولة الموحدين قد تتناقض وتتنافر ، ولكنها تلتقي في مقصد واحد وهو لزومها في تلك المناجزة وتلك المناظرة .
وبين الغزالي وابن خزم بون بعيد في التفكير ومذاهب النظر والمعرفة ، ولكنهما يلتقيان في كراهة الباطنية ، فالغزالي يرد عليها ويفند أقوالها في الإمامة ، وابن خزم يدين بظاهر النصوص ويحرم التأويل مع وجود النص . والتأويل كما هو معلوم أصل من أصول الإسماعيلية ، يميزونه بل يوجوهه ويرجعون به إلى علم الإمام بأسرار الغيب وبواطن الآيات ، ويضيف ابن خزم إلى ذلك أنه كان شديد التعصب للأمويين ، ولم يكن يظهر هذا التعصب لغير الأخصاء ، ولكنه كان يظهر التقمة على الفاطميين الإسماعيليين ويؤلف كتابه عن جمهرة أنساب العرب^(٢) فينكر انتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ومن ثم إلى فاطمة الزهراء .

(١) «وفيات الأعيان» . الجزء الرابع . ترجمة رقم ٦٦٠

(٢) «جمهرة أنساب العرب» نشرته دار المعارف بمصر بتحقيق المشتري ١ . ل .

ولا يبعد أن يكون الخلفاء الموحدون مؤمنين بأسرار النجوم يبحثون عن
الأفلاك والعقول التي تديرها لينفذوا منها إلى خفايا تلك الأسرار ، ويلفت النظر
إلى هذا أول سؤال وجهه الخليفة المنصور إلى ابن رشد ، وهو : ماذا يقولون
عن السماء ؟

* * *

كانت دولة الموحدين أول دولة إفريقية تقف أمام الفاطميين موقف المناظرة
في السياسة والثقافة . أما قبل ذلك فالدولة الصنهاجية في تونس كانت تتولى
الأمر بإذن الفاطميين من القاهرة ، ودولة الملتمين أو المرابطين التي نازعتها
السلطان في المغرب الأقصى لم تكن تدرس حين نشأتها شيئاً من الثقافة أو من
الدين ، ومضى عليها زمن وهي مشغولة بحرب القبائل البربرية والسودانية التي
بقيت على الجاهلية ، ولم يكده يستقر بها القرار على عهد يوسف بن تاشفين
حتى شغلت بالجزيرة الأندلسية واستقدمها ملوك الطوائف إلى الأندلس لنجدتهم
في حربهم مع الفونس السادس ملك أرجوان ، وانصرفت جهودهم إلى هذه
الناحية ، وظلوا كذلك على عهد علي بن يوسف بن تاشفين حتى زالت دولتهم
ولما ينقض على وفاة هذا الأمير أكثر من سنتين ، وكان منهمجهم في شؤون
الثقافة منهج البداوة في استنكار كل ما يحسبونه من البدع ، ومنه علم الكلام
وبحوث الفقهاء في الحكمة الدينية ، ولهذا أحرقوا كتب الغزالي وهي من أفضل
ما كتبه المتكلمون !

فالموحدون هم أول من ناظر الفاطميين (أو الإسماعيليين) في إفريقية
الشمالية ، وأول من تعرف علومهم ومذاهبهم ليغلبهم في ميدانهم ويقابل دعوتهم
بمثلها أو بما يتقضا ويبتلها .

* * *

وما من حركة ثقافية في ذلك العصر يراد تفسيرها بمعزل عن هذا العامل
المهم — عامل الدعوة الإسماعيلية — إلا تعلمر التفسير أو وقع فيه الخطأ الكثير ،
ومن هذا القبيل تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الإغريقية التي
انتقلت من الشرق إلى أوربة أو إسرائيل أو عربي ، وموضع اللبس هنا أن

الفيلسوف اليهودي ابن جبيرون (١٠٢١ - ١٠٧٠) سبق ابن رشد بمولده وكتابته ، ولكن ابن جبيرون لم يكن له مصدر غير المراجع العربية وفلسفته الأفلاطونية الحديثة مستمدة من هذه المراجع لم يسلم حتى من أخطائها الظاهرة وهي الخلط بين مذهب أفلوطين ومذهب أرسطو في الربوبية لأن طائفة من توسيع أفلوطين ترجمت في القرن الثالث للهجرة ونسبت خطأ إلى أرسطو باسم أثولوجية أرسطو طاليس ، وقد التبت آراء ابن جبيرون بالآراء الإسلامية والآراء المسيحية التي نقلت عنها حتى حسبه بعض الأوروبيين من فلاسفة المسلمين وحسبه بعضهم من فلاسفة المسيحيين ، ولم تنضح الحقيقة إلا في القرن التاسع عشر حين كشف المستشرق الإسرائيلي سلمون مونك Salomon Munk (١٨٠٣ - ١٨٦٧) ^(١) عن بعض المخطوطات فتبين له أن الفيلسوف الذي يسميه الأوروبيون أفيسبرون Avicébron هو نفسه ابن جبيرون ، وأنه إسرائيلي وليس من المسلمين ولا من المسيحيين .

وقد كان ابن جبيرون مسبقاً في الثقافة الإسرائيلية بفيلسوف آخر من اليهود نشأ في الفيوم بمصر (٨٩٢ - ٩٤٢) وتنقل بين مصر وفلسطين والعراق في إبان الدعوة الإسماعيلية وملاحم الجدل بين المتكلمين والمعتزلة وهم فلاسفة الإسلام الباحثون في مسائل التوحيد والحكمة الدينية ، وهذا الفيلسوف الإسرائيلي هو سعديا بن يوسف الذي اشتهر باسم وظيفته جاعون (٨٩٢ - ٩٤٢) وتتبع مساجلات المتكلمين والمعتزلة فطبّقها على الديانة الإسرائيلية ، وألف كتابه « الإيمان والعقل » في موضوعات الخلق والتوحيد والوحي والقضاء والقدر والثواب والعقاب وغير ذلك من موضوعات علم الكلام .

وقد كان للفلسفة في المغرب رواد قبل ابن رشد أشهرهم ابن باجة أو ابن الصائغ الذي توفي سنة ٥٣٣ للهجرة إذ كان ابن رشد في الثالثة عشرة من عمره ، وابن باجة هو الذي يسميه الأوروبيون Avinpace وهو أستاذ أبي الحسن علي بن عبد العزيز الذي رحل إلى مصر بعد موت أستاذه في مدينة فاس ونقل معه خلاصة من مؤلفاته إلى ملوسة قوص بالصعيد الأعلى حيث مات

(١) سلمون مونك فرنسي من أصل ألماني .

ودفن ، وقد كان ابن باجة على ديدن الكثيرين من علماء عصره جامعاً بين الأدب والفلسفة والطب ، وقيل إنه حسد الأطباء له ممن كانوا يزاحمونه في بلاط ابن تاشفين بمراكش أغراهم به فدسوا له عند الأمير ودسوا له السم في طعامه فمات ولم يكن يجاوز الأربعين ، ويعتبر ابن باجة بحق أول رائد لثقافة الإغريق في الأندلس ، فقد علق على كتب أرسطو وجالينوس . وترجمت تعليقاته إلى العبرية ، وترجم إليها كتابه عن تدبير المتوحد وفيه يشرح سبيل الوصول إلى الله بالمعرفة والرياضة ويجمع بين أساليب الحكمة وأساليب التصوف ويقسم أساليب « التوحيد » التي يعنى العزلة والتوحيد الذي يعنى وحدة الأشباه المشتركين في مطالب الحكمة والفضيلة .

أما بعد ابن باجة فأشهر الفلاسفة هما الزميلان ابن الطفيل وابن رشد ، وقد اجتماعاً زمنياً في بلاط الموحدين ، وكان ابن الطفيل أكبر من ابن رشد ولكنه عاش بعده (توفي سنة ٥٨١ للهجرة) ولم ينكب مثل نكبته ، بل قيل إنه كان يأخذ مرتبه مع الأطباء والمهندسين والرماة والشعراء ، ويقول كما جاء في كتاب « المعجب في أخبار المغرب » : لو نفق عليهم علم الموسيقى لأنفقته عليهم . . . !

٣ - الحركة الاجتماعية

وابن الطفيل هو صاحب قصة « حى بن يقظان » التي ترجمت إلى الإنجليزية في القرن السابع عشر ونسب إليها نشاط القصة في العصر الحديث ، وفحوى قصة حى بن يقظان أن الإنسان قد يصل إلى معرفة الله ولو نشأ منفرداً على جزيرة منعزلة لا يصحبه فيها أحد من بنى نوعه ، ويتم رأيه في هذه القصة مذهبه في التصوف وإمكان الاتصال بالله وإدراك الحقائق الربانية برياضة النفس على الكشف والمناجاة^(١) .

ويبدو من أخبار ابن الطفيل وآثاره - على قلة هذه وتلك - أنه كان إلى

(١) قصة « حى بن يقظان » عالجها ابن سينا والمهروردي وابن الطفيل والقصص الثلاث

مجموعة في كتاب واحد نشرته دار المعارف بمصر بمناسبة مهرجان ابن سينا الذي عقد ببغداد في

مزاج الفنان الظريف أقرب منه إلى مزاج الفيلسوف الحكيم ، وأنه كان خبيراً بفنون
المنادمة والمسامرة ، أثيراً عند أمير المؤمنين المنصور لا يطيق هذا غيابه ولا يزال
عنده أياماً منقطعاً عن أهله ، وكان هذا هو الغالب على حكماء ذلك العصر
وأطبائه ما عدا ابن رشد . فقد كان ابن باجة يحسن فن النغم والإيقاع وكان
ينظم الموشحات ويلحنها ويغنيها ، ومن موشحاته تلك الموشحة التي قيل إن صاحب
سرقسطه أقسم ساعة سماعها لا يمشين ناظميها ومنشدها إلا على الذهب ، وهي
التي ختمها بقوله :

عقد الله راية النصر لأمير العلا أبي بكر
ومن لباقتة وحسن تصرفه في إرضاء الأمراء أنه أشفق من مغبة هذا القسم
فاحتال على تنفيذه بأن جعل في نعله قطعة من الذهب^(١) .

وكان ابن زهر زميل ابن رشد في الطب والحكمة أبرع أهل زمانه في فن
التوشيح وفن التلحين ، وله من الشعر الظريف ما يقل نظيره في بدائع الشعراء
المنقطعين للهو والمنادمة ، وهو صاحب الأبيات في المرأة :

إني نظرتُ إلى المرأة أسألها	فأنكرت مقلتي كل ما رأنا
رأيت فيها شيخاً لست أعرفه	وكنْتُ أعرف فيها قبل ذلك قتي ^(٢)
فقلت أين الذي بالأمس كان هنا	متى ترحل عن هذا المكان متى
فاستضحكت ثم قالت وهي معجبة	إن الذي أنكرته مقلتك أتي
كانت سليمي تنادي يا أخي وقد	صارت سليمي تنادي اليوم يا أبتا

وله يتشوق إلى ولده بإشبيلية ، وهو بمراكش :

ولي واحد مثلُ فرخ القطا	صغير تخلف قلبي لديه ^(٣)
وأفردت عنه فيا وحشتا	لذلك الشخيص وذالك الوجهِ ^(٤)
تشوقني وتشوقته	فبيكي على وأبكي عليه
وقد تعب الشوق ما بيننا	فنه إلى ، ومنى إليه

(١) شيخ : مصغر شيخ .

(٢) القطا جمع قطاة : طائر في حجم الحمام .

(٣) شخيص ووجي : مصغر شخص ووجه .

(٤) مقامة ابن خلدون . ص ٥٨٤ طبعة بيروت ١٩٠٠

روى أبو القاسم بن محمد الوزير الغساني حكيم السلطان المنصور بالله الحسنى أن يعقوب المنصور سلطان المغرب والأندلس سمع هذه الأبيات فرق للحكيم الظريف وأرسل المهندسين إلى إشبيلية وأمرهم أن يرسموا بيت ابن زهر وبينوا له بيتاً مثله في مراكش ، ففعلوا كما أمرهم وفرشوا البيت بمثل فرشته وجعل فيها مثل آلاته ثم أمر بنقل أولاد ابن زهر وحشمه إلى تلف الدار ، ثم أخذه معه إليها فدخلها فوجد ولده الذى تشوقه يلعب في فنائها ، وخيل إليه أنه فى منام .

وهذه فنون من المنادمة والتحب إلى الأمراء لم يكن ابن رشد يحسن شيئاً منها ، ولعله كان أعلم أهل زمانه بالفلسفة والفقه وأجهلهم بفنون المنادمة والسياسة ، وراض نفسه على التوقر فبالغ فى رياضتها وأنف أن يروى له شعر يتغزل فيه فأحرق ما نظمه فى صباه ، وقد تقدم فى تفضيله لقرطبة على إشبيلية أنه قال لابن زهر : إن المطرب الذى يموت فى قرطبة تحمل آلاته إلى إشبيلية لتباع فيها ، وهو قول لا يخلو من التعريض والرفع ، غير ما نقل عنه كثيراً من سكينته وتورعه عن المزاح .

ومن المهم التنبيه إلى هذه الحصلة فيه وإلى مخالفته بها لنظرائه وأقرانه ، فلا شك أن جهله بفنون التندمان وجلساء الأسمار كان له شأن أى شأن فى تعجيل نكبتة التى لا ترجع كلها إلى أحوال عصره ، ولا تخلو من رجعة فى بعض أسبابها على الأقل إلى أحواله .

الفصل الثانى

ابن رُشدٍ فى عَصْرِهِ

٥٢٠ - ٥٩٥ هجرية - ١١٢٦ - ١١٩٨ ميلادية

١ - حياة ابن رشد

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد هو الفيلسوف الوحيد فى أسرة من الفقهاء ، والقضاة ، كان أبوه قاضياً وكان جده قاضى القضاة بالأندلس ، وله فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة فى مكتبة باريس ، تدل على ملكة النظر التى ورثها عنه حفيده ، وقد كانت تغهد إليه مع القضاء مهام سياسية بين الأندلس ومراكش فكان يضطلع بها على الوجه الأمثل ، وتوفى سنة ٥٢٠ للهجرة قبل مولد حفيده بشهر واحد .

وقد وردت ترجمة الحفيد الحكيم فى مراجع متفرقة من كتب الأدب والتاريخ ، وترجم له ابن أبى أصيبعة فى كتابه « طبقات الأطباء » ، وهو مطبوع . وترجم له الذهبي والأنصارى وابن الأبار فى كتب مخطوطة ، نشرت منها مقتبسات كافية بنصها العربى فى ذيل كتاب لرينان عن ابن رشد والرشدية Averroés et L'Averroisme طبع ببائريس الطبعة الثالثة سنة ١٨٦٦ واطلعنا عليها فى تلك الطبعة ، وعليها جميعاً نعتمد فى تلخيص ترجمة الفيلسوف . .

نشأ بقرطبة وتعلم الفقه والرياضة والطب ، وتولى القضاء بإشبيلية قبل قرطبة ، واستدعاه الخليفة المنصور أبو يعقوب وهو متوجه إلى غزو ألفونس ملك أرجوان سنة إحدى وتسعين وخمسة فأكرمه واحتفى به وجاوز به قدر مؤسسى الدولة - دولة الموحدين - وهم عشرة من أجلاء العلماء ، فأجلسه فى مكان فوق مكان الشيخ أبو محمد عبد الواحد ابن الشيخ أبى حفص الهنتانى وهو صهر الخليفة (زوج بنته) . . . ويظهر أن شهرة القاضى بالفلسفة قد جعلته موضع النظر

مع الخذر ، فلما استدعاه المنصور ظن أهله وصحبه أنه عازله ومنكل به ، فلما خرج من عنده بعد تلك الحفاوة أقبل عليه صحبه يهثونه فقال لهم قولة حكيم ، « والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ، فإن أمير المؤمنين قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أومل فيه أو يصل رجائي إليه » .

وكلمة كهذه تكشف عن بصيرة الرجل وصدق رأيه ، كما تكشف عن سليقة المعلم فيه ، فإنه لو كان من أهل المنفعة بالمناصب لسره أن يؤمن الناس بزلفاه عند الخليفة ، ولكنه علم الحقيقة فأثر الإرشاد بتعليمها على الانتفاع بما اعتقده الناس من وجاهته ، وأيقنوه من عظم منزلته عند ذوى السلطان .
قال ابن الأبار ^(١) « تأملت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال ، إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة » .

وقد صدقت فراسة ابن رشد ، فإن الخليفة لم يلبث أن نكبه وأقصاه — كما سيأتى بيانه فى الفصل التالى — وأمره بملازمة « الشانة » وهى قرية كانت قبل ذلك مأوى لليهود . قيل إنه نفي إليها لأنه كان مجهول النسب بأرض الأندلس وكان المظنون به أنه من سلالة بنى إسرائيل ، وهو ظن لا سند له من الواقع على الإطلاق ، وقد شهد ابن جبير لجدّه بالتقوى والصلاح وصحة الدين حين هجاه فى نكبته فقال :

لم تلزم الرشد يا ابن رشد لما علا فى الزمان جددك
وكننت فى الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جددك ^(٢)
والمتواتر من جملة أخباره أنه كان شديد الإكباب على البحث والمذاكرة ، لم يصرف ليلة من عمره بلا درس أو تصنيف إلا ليلة عرسه وليلة وفاة أبيه ، وربما شغله ذلك عن العناية ببيزته ^(٣) أو إدخار المال لأيام عوزه ^(٤) ، فكان يبذل العطاء لقصادة ويلازم أحياناً على اليدل لمن لا يحبونه ولا يكفون عن اتهامه فيقول :

(١) انظر ترجمته فى « أزهار الرياض فى أخبار عياض » .

(٢) جددك الأولى بمعنى ، المخطوط والثانية : أبو الاب أو أبو الأم .

(٣) البزة : الثياب .

(٤) العوز : الحاجة والضيق .

إن إعطاء العدو هو الفضيلة . إما إعطاء الصديق فلا فضل فيه ، وقد أعطى مرة رجلاً أهانه وحذره من فعل ذلك بغيره ، لأنه لا يأمن بؤادر غضبه .

على أنه كان يسامح في أمر نفسه ولا يسامح في أمر غيره ، ومن ذاك قصته مع الشاعر ابن خروف حين هجا أبا جعفر الحميري العالم المؤدب ، فقد أوجع الشاعر ضرباً وأنتدبه ألا يعود لمثلها ، ولو كان عفوه عن المسيئين إليه من قبيل المداراة لكانت مداراة الشعراء الذين يهجون غيره أقرب وأحجى ^(١) .

وأثر عنه في قضائه أنه كان يتخرج من الحكم بالموت ، فإذا وجب الحكم أحاله إلى نوابه ليراجعوه ، وقد اجتمع له قضاء الأندلس والمغرب وهو دون الخامسة والثلاثين .

ولم يذكر قط عن القاضي الفيلسوف خبر من أخبار التبسط لمجالس اللهو والطرب مما استباحه جملة أبناء عصره ، ومنهم طائفة من العلماء والحكماء ، بل كان يتعفف من حضور هذه المجالس ، وبلغ من تعففه عما لا يراه خليقاً بعلمه ومكانه من القضاء أنه أحرق شعره الذي نظم في الغزل أيام شبابه ، وعلى هذا كان يحفظ الجيد من الشعر ويرويه في مواطن الحكمة وشواهد المثل ، وحكى عنه أبو القاسم بن الطليسان أنه كان يحفظ شعرى حبيب ^(٢) والمنتبى ويكثر التمثل بهما في مجلسه ويورد ذلك أحسن إيراد .

قال ابن الأبار : « كان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفهم جناحاً » . وكان هذا الخلق منه مطمع الطامعين في تواضعه وفي كرمه . دخل إليه أبو محمد الطائي القرطبي ف تلقاه قائماً كعادته في لقاء زائريه فقال الشاعر :

قد قام لي السيد الهمامُ قاضي قضاة الوري الإمام
فقلتُ قم بي ولا تقم لي فقلما يؤكل القيام
وظاهر أن هذه الخلائق الطيبة قد تغنى المعلم أو الفيلسوف أو القاضي في صناعته ، ولكنها لا تغنى جلس الملوكة في صناعة المنادمة والملازمة ، بل لعلها تخرجه عندهم وتعرضه لإعراضهم ومقتهم . لأن هذا التواضع فيه لم يكن عن ضعة ولا عن استكانة ، بل كان عن كرم وكرامة وشعور بالمساواة بين الناس

(١) أحجى : أعقل .

(٢) المقصود : أبو تمام حبيب بن أوس .

في المجاملة وحسن المعاملة ، فكان يخاطب الخليفة في مجلسه فيقول له : يا أخى ! وكانت أمانة التعبير العلمى أحق عندى بالرعاية من زخرفة القول فى ألقاب الملوك والأمراء حيث لا محل لها بين تقارير العلماء والفلاسفة ، فلما شرح كتاب الحيوان لأرسطو زاد عليه عند ذكر الزرافة أنه رآها « عند ملك البربر . . . » . ومثل هذا اللقب هو الصديق الذى يحمل بالعالم فى درسه وبحنه ، ولكنه لم يكن جميلا عند الرجل الذى يسمى نفسه ويسميه من حوله بأمر المؤمنين وأمير الدين ، ولما بلغ الأمر مسمع هذا الأمير لم يغن عن ابن رشد أنه تحمل^(١) المعاذير وقال إنه قد أملاها « ملك البرين » فصحبها النساخون حين نقلوها إلى ملك البربر ... إذ كان سم الوقعة قد سرى مسراه ووافق ما كان فى نفس الأمير من الغيظ لمناداته باسم الإخاء ، فلم يدفع عنه عثر التديم ما جلبه عليه صديق العلماء . أو لعله قد وافق فى نفس الأمير غيظاً آخر لم يكن صاحبنا الفيلسوف يلتفت إليه أو يحسبه مما يعاقب عليه ، فقد كان يصادق أخا الخليفة (أبا يحيى) وإلى قرطبة كما كان يصادق الخليفة . . . فلم يعد واشياً يقول وسامعاً يسمع إن وراء هذه الصداقة للأخ عداوة مستترة لأخيه ، يوشك أن تنكشف عن تمرّد وعن ولاء للمتمردين .

ولما أراد الخليفة أن ينكبه لم يذكر فى أسباب نكبته سبباً من هذه الأسباب بطبيعة الحال ، بل أحال على الدين تبعه هذه النكبة كما سيأتى بيانه ، وأعلن من ذنوب الفيلسوف ما هو ذنب الأمير فى باطن الأمر ، لأنه تعلل عليه بإدمان النظر فى كتب القدماء ، وقد كان أبو الأمير هو مغريه بالنظر فيها ومعالجة شرحها وتيسيرها لطلابها .

٢ - نكبته وأسبابها

يحتاج المؤرخ فى كل مصادرة فكرية أو دينية إلى البحث عن سببين : أحدهما معلن والآخر مضمّر ، فقليلا ما كان السبب الظاهر هو سبب النكبة

(١) تحمل الشيء : احتال فى طلبه .

الصحيح ، وكثيراً ما كان للنكبة - غير سببها الظاهر - سبب آخر يدور على بواعث شخصية أو سياسية تهّم ذوى السلطان ، ويسرى هذا على الشعراء كما يسرى على الفلاسفة ، ويسرى على الجماعات كما يسرى على الآحاد .

لقد نكّب بشار ولم ينكّب مطيع بن إياس ، وكلاهما كان يتزندق ويهرّف^(١) في أمور الزندقة بما لا يعرف ، ولكن بشاراً هجا الخليفة ومطيع لم يقترف هذه الحماقة ، فنجّا مطيع وهلك بشار .

ولم يكن ابن رشد أول شارح لكتب الأقدمين ، فقد سبقه ابن باجة إلى شرح بعضها وإن لم يتوسع في هذا العمل مثل توسعه ، ولكن ابن باجة كان يحسن مصاحبة السلطان وابن رشد لم يكن يحسن هذه الصناعة ، فنكّب ابن رشد ولم ينكّب ابن باجة ، ولم يغن عن الفيلسوف المتكوب أنه شرح الكتب كما تقدم بأمر من أبي الخليفة .

وقد كتب المؤرخون كثيراً عن اضطهاد اليهود في دولة الموحدين ، وقيل إنهم كانوا مضطهدين تعصباً من رؤساء الدولة لمخالفتهم إياهم في الدين ، وحقيقة الأمر أن الخليفة كان يهّم الذين تحولوا منهم إلى الإسلام كما كان يهّم الباقين على دينهم ، وكان يقول : لو صح عندى إسلامهم لتركهم يختلطون بالمسلمين في أنكحتهم وسائر أمورهم ، ولو صح عندى كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذرارهم وجعلت أموالهم فينا للمسلمين ، ولكنى متردد في أمرهم ، وقد كان بعضهم على صلة بخدمة الإفرنج وجاء في كتاب « بغية الملتبس » أنه كان في صحبة جيش الأذفنش تجار من اليهود وصلوا لا شراء أسرى المسلمين .

فلم يكن اضطهاد هذه الطائفة لمخالفتها في الدين ، ولكنها اضطهدت لما خامر أصحاب الدولة من الشك في مساعيها الخفية ، ومنها ما يخشى ضرره على الجيش في إبان القتال ، وأما في غير هذه الحالة فلم يكن ثمة اضطهاد ولا مصادرة وكان من اليهود من ارتقى إلى مناصب الوزارة .

ولا نعتقد أن نكبة ابن رشد كانت شذوذاً من هذه القاعدة في بعض أسبابها على الأقل إن لم نقل في جميعها ، وقد مرّ بنا أن المنصور أنكر منه مخاطبته

(١) يهرّف : يتكلم عن غير خبرة .

إياه بغير كلفة . وأنه ذكره في كتاب الحيوان باسم ملك البربر ، وأنه كان وثيق الصلة بأخيه الذى كان يخشى من منافسته إياه ، وبعض هذه البواعث كاف لاستهداف الفيلسوف لغضب المنصور ، ولكن المعروف عن أمراء الموحدين أنهم كانوا يتخرجون من إيقاع العقاب بالناس لأمثال هذه الأسباب ، فمن الراجح أنه تعلل لعقاب ابن رشد بعله ترضى ضميره وترضى جمهرة الشعب بالذريعة المقبولة في أمثال هذه الأحوال .

فمن هذه الذرائع « أن قوماً ممن ينأونه من أهل قرطبة ويدعى معه الكفاءة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أنى يوسف ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التى كانت يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم : فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة . . . فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة ، فأستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة ، فلما حضر أبو الوليد رحمه الله — قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق : أخطك هذا ؟ فأنكر . . . فقال أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه^(١) . . . »

ونحن نعلم اليوم بعد دراسة أساطير اليونان أنهم كانوا يسمون الزهرة ربة الحب وأنهم أخذوا هذا من البابليين ، وأن كلمة فينوس — أى الزهرة — مأخوذة من كلمة بنوت أى بنت وكانت فاؤها تكتب باء في بعض الكتب اليونانية القديمة وأن هذا كله لا يتعدى المجاز كما يقول القائل منهم رب البحر وربة العاب وربة الغناء وأشباه هذه الأسطورات . ولا يبعد أن الأسطورة قد رويت في كتب ابن رشد كما نقلها عن اليونان على هذا المثال . . . أما أن يكون ابن رشد معتقداً ربوبية الزهرة ربة الحب أو ربة غيره فذلك بعيد ، جد بعيد .

وقيل في أسباب التكبى إن حساد ابن رشد دسوا عليه أناساً من تلاميذه يستملونه شرح الكتب الفلسفية فشرحها لهم ونقلوها عنه كأنها من رأيه وكلامه وأشهدوا عليها مائة شاهد ثم رفعوها إلى الخليفة وطلبوا عقابه لانهلال عقيدته ، فنكبه وألزمه أن يتروى في قرية الإشانة (لوسينا) بجوار قرطبة ولا يبرحها .

فإذا صح حدوث هذا في إبان اشتغال الخليفة بحرب الإفرنج وتوجهه من أهبة الخارجين عليه في الخفاء فالأرجح أنه هو ذريعة التكبّة ، لأن الغضب الديني يحتدم في إبان العداوات الدينية ، فلا يتحرج الخليفة من إرضاء الناس وإرضاء ضميره وإرضاء هواه في مثل هذه الحال ، وقد نكبت مع ابن رشد طائفة من القضاة والفقهاء وذوى المناصب لا يبعد أن يكون الخليفة قد ظن بهم الظنون وشك في ممالأهم لمنافسيه ومناظريه ولم يتسع له الوقت لاستقصاء مظان التهمة ، ولا كان في وسعه أن يسكت عن قضية الثائرين باسم الغيرة على الدين ، فلحققت به التكبّة من هذا الطريق .

وساء في ترجمة الأنصارى له : « حدثني الشيخ أبو الحسن الرعيني رحمه الله ، قراءة عليه ومناولة من يده ، ونقلته من خطه قال : وكان قد اتصل — يعنى شيخه أبا محمد عبد الكبير — بابن رشد المتفلسف أيام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه واستقصاه ، وحدثني رحمه الله وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوام في محادّة الشريعة فقال : إن هذا الذى ينسب إليه ما كان به يظهر عليه ، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه ، وما كدت آخذ عليه فلتة إلا واحدة ، وهى عظمى الفلتات . وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحاً عاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس ، واستفاض ذلك حتى جزع الناس منه واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض توقياً لهذه الريح ، ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد واستدعى إلى قرطبة إذ ذاك طلبتها وفأوضهم في ذلك ، وفيهم ابن رشد — وهو القاضى بقرطبة يومئذ — وابن بندود . فلما انصرفوا من عند الوالى تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير — وكنت حاضراً — فقلت في أثناء المفاوضة : إن صح أمر هذه الريح فهى ثانية الريح التى أهلك الله تعالى بها قوم عاد ، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكها ، قال : فانبرى إلى ابن رشد ولم يمالك أن قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التى لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب

لما جاءت به آيات القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . . . «
 وقصة عبد الكبير هذه لم يرد لها ذكر في سياق الاتهام والمحكمة ، وقد كان
 الاستناد إليها أولى من تصيد التهم واختلاس الأوراق والبحث فيها عن المعاني
 المتشابهة ، لأن الكلمة قد بدرت من ابن رشد - إذا صحت قصة عبد
 عبد الكبير - على مسمع من « حاضرين » كثيرين .

ومن الغريب حقاً أن تبدر تلك الكلمة من ابن رشد مع التزامه لشعائر
 الدين قبل النكبة وبعدها ، وقد كان صاحب القصة يراه - كما قال - يخرج
 إلى الصلاة وعلى قدميه أثر الماء ، وقد اعترف كاتب المنشور الذى أذاع حرمان
 ابن رشد بهذا الحرص على التزام الشعائر فقال : « إنهم يوافقون الأمة في ظاهريهم
 وزيهيهم ولسانهم ويخالقونهم بباطنهم وغيبيهم وبتأنيهم » . . . وقد ثابر على حضور
 الصلاة في المسجد بعد النكبة وأخبر عنه أبو الحسن بن قطرال فقال : « إن أعظم
 ما طرأ عليه في النكبة أنه دخل وولده عبد الله مسجداً بقرطبة - وقد حانت
 صلاة العصر - فثار لهما بعض سفلة العامة فأخرجوها » . . . وكان يقول في
 درس الطب : « من اشتغل بعلم التشريع إزداد إيماناً بالله » .

فصلور الكلمة التي نقلها عبد الكبير عن ابن رشد غريب غاية الغرابة
 من رجل يظهر ذلك الورع ويلتزم الشريعة ذلك الالتزام ولو كان يفعل ذلك
 من باب الرياء والمداراة ، فإن متعمد الرياء أحرص على بنواته^(١) وسهراته
 من المخلص الذى يأمن الريية ولا يتكلف الاحتباس مع الناس .

إلا أن القمل باسم الدين لم يكن بالتأدب في ذلك الزمن ، وقد عرفنا من مؤلفه
 المكتوبة في كلام رجل من أهل العلم كالفتح بن خاقان صاحب فنزلة الدين ،
 فإنه رضى عن ابن باجة فقال عنه إنه « نور فهم سامع ، وبرهانه على لكل
 حجة قاطع ، تتوجت بعصره الأعصار ، وتأرجت من طيب ذكره الأمصار » .
 ثم نخط عليه فقال « هو مدعي الدين ، ونكث نفوس المهتمين » . . .
 تأنث الله وفكر في أجرام الكفلاء وحلود الأقاليم ورفض كتاب الله الحكيم .

فإذا جاز هذا من رجل كالفتح بن خاقان في رجل يحسن مسامرة الناس كابن بابجة ، فليس بالبعيد أن يصيب ابن رشد طائف من تلك التهم وهو في تزمته وصدقه للعلم ومكانته العالية عرضة لنقمة الكاذبين والحاسدين .

ولا نغني أن كتبه لم يكن فيها ما يساء فهمه أو ما يفهمه المخالف فينكره ، ولكننا نغني أن سر التهمة كلها بعيد من هذه العلل ، وأن للنكبة باطنا غير ظاهرها ، ليس من العسير أن نستشفه من مجمل أحواله وأحوال زمنه وأميره .

فن مجمل أحواله أنه كان رجلاً يحسن المساجلة ولا يحسن المداومة ولا يبالي تزييف لغة « البلاط » في سبيل تحقيق لغة العلم ورفع الكلفة من مجالس الباحثين فيه ، ولو كانوا من الملوك والأمراء ، وبما يصح أن يشار إليه من لواحق هذا أنه غفل عن مكانة الغزالي عند ملوك الموحدين ، وهو أستاذ أستاذهم الأكبر ، فرد عليه دفاعاً عن الفلاسفة ولم يبال في هذا الدفاع أن ينسب إليه المغالطة .

ومن مجمل أحوال الزمن أنه كان زمن العداوات الدينية وكانت أخطار الحروب فيه بين المسلمين والإفرنج على أشدها ، فكان من أصعب الأمور على الحكام أن يتعرضوا لغضب العامة إذا وقع في وهم هؤلاء أن قاضياً من أعظم القضاة يشتغل بالعلوم التي يرتابون بها ويحسبون من الكفر والضلالة ، وقد اشتهر عن ابن رشد أنه كان مصادقاً لأخى الخليفة ، وتبين من تاريخ تلك الفترة أن المنافسة فيها على الملك كانت حرباً ضرورياً لا تنقطع في وقت من الأوقات ، فلا يبعد أن ينكب الخليفة ابن رشد اتهاماً له بمشايعة أخيه واتهاماً لأخيه بمصاحبة الفلاسفة وإضمار الكفر والضلالة .

أما عفو الخليفة عن ابن رشد بعد ذلك فليس تفسيره بالعسير ، فإنه قد عفا عنه عقب عودته من الأندلس إلى مراکش ، وبعد زوال الغاشية ووضوح الحقيقة في ظنونه بأخيه وجلساء أخيه ، وقد قيل إنه أقبل على الفلسفة التي تجنبها حيناً فأكثر من الاطلاع على كتبها ، فإذا وافق ذلك شفاعة الشافعين في الحكم المغضوب عليه فقد وضع سر النكبة وسر العفو ولم يكن فيه غريب غير مألوف من خلائق الملوك وخلائق الدهماء ، مع الحكماء والفضلاء .

الفصل الثالث

جوانب ابن رشد

١ - آثار ابن رشد

لا ندري ماذا أحرق من تلك الشروح عند نكبة الفيلسوف وماذا أعان الزمن على ضياعه بعد موته ، ولكن البقية الباقية منها تدل على شروح متعددة لا على شرح واحد لكل كتاب تناوله من كتب الفلسفة أو الطب بالتفسير والتيسير ، فقد كان من دأبه على ما يظهر أن يتناول الكتاب بالشرح المطول ثم بالشرح الوسيط ثم بالإيجاز الذي لا يقترن بشرح كثير ، وقد سرد ابن أبي أصيبعة أسماء هذه الشروح ، ومنها تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة وتلخيص كتاب الأخلاق وتلخيص كتاب البرهان وتلخيص كتاب السماع الطبيعي وشرح كتاب السماء والعالم وكتاب النفس ، وكلها من فلسفة أرسطو ، ومنها في الطب تلخيص كتاب الاسطقسات (أى العناصر والأصول) وكتاب المزاج وكتاب القوى الطبيعية وكتاب العلل والأعراض وكتاب التعرف وكتاب الحميات وأول كتاب الأدوية والنصف الثانى من كتاب حيلة البرء ، وكلها لجالينوس .

ولم يكن ابن رشد يعرف اليونانية ولكنه اعتمد على المترجمات التى نقلت من الشرق إلى الأندلس ، وعلى أستاذه أبى جعفر هرون الطبيب المشارك فى الحكمة وعلم الكلام .

ومن تأليفه فى الطب غير هذه الشروح كتاب الكليات ، وقصد أن يجمع فيه الأصول الكلية وأن يعهد إلى صديقه ابن زهر أن يتممه بكتاب فى الأمور الجزئية « لتكون جملة كتابيهما كتاباً كاملاً فى صناعة الطب » وقد أشار إلى ذلك فى ختام كتابه فوعده باستيفاء الجزئيات فى « وقت نكون فيه أشد فراغاً لعنايتنا فى هذا الوقت بما يهم من غير ذلك ، فن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء

وجب أن ينظر بعد ذلك في الكنايش — أى الكناشات والتعليقات — وأوفق الكنايش له الكتاب الملقب بالتيشير الذى ألفه فى زماننا هذا مروان بن زهر ، وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سبيلا إلى خروجه .

ولابن رشد شرح على أرجوزة لابن سينا فى الطب ، وتعليقات من قبيل المذاكرات توجد منها أوراق متناثرة فى بعض المكتبات الأوربية .

وله من التواليف — عدا الشروح — رد على تهافت الفلاسفة للغزالي سماه « تهافت التهافت » ورسالة فى التوفيق بين الحكمة والشرعية سماها « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ورسالة فى نقد براهين المتكلمين والمتصوفة سماها « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » وكتاب « فى الفحص هل يمكن العقل الذى فىنا — وهو المسمى بالهيولاى — أن يعقل الصور المفارقة أولا يمكن ذلك ، وهو المطلوب الذى كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه فى كتاب النفس » ومقالة فى أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا فى كنيته وجود العالم متقارب فى المعنى ، ومقالة فى المقابلة بين آراء أرسطو وآراء الفارابى ، وغير ذلك تعليقات وردود على ابن سينا وابن باجة وابن الطفيل فى مسائل النفس والعقل والاتصال بالفعل الفعال وما قيل عن قدم العالم وحدوثه هى أقرب إلى المقالات القصار منها إلى المطولات .

وهناك قوائم بأسماء مؤلفاته التى لا تزال محفوظة فى مكتبة الإسكوريال بإسبانيا لا حاجة إلى إثباتها هنا ، لأن موضوعاتها الفلسفية جميعاً داخلة فى هذه الموضوعات التى اشتهر الفيلسوف بشرحها أو الكتابة فيها .

أما كتبه فى الفقه فالمعروف منها كتاب « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » ، وهو مرجع لم يزل معتمداً بعد نكبة مؤلفه يضرب به المثل فى الشعر للإجادة والطموح ، كما قال ابن زمرك بعد وفاة ابن رشد بأكثر من مائتى سنة :

أمولاي قد أنجحت رأياً وراية ولم يبق فى سبق المكارم غاية
فتهدى سبيلك ابن رشد نهاية وإن كان هذا السعد منك بداية

سبقت على مر الزمان مخلداً

وترجم أكثر المؤلفات الطيبة والفلسفية إلى اللاتينية والعبرية ، وضاعت

أصول الكثير منها وبقيت ترجماتها ، ومنها ما هو محفوظ إلى اليوم في مكتبات سويسرة وباريس بنصه العربي مكتوباً بحروف عبرية .

أما الكتب الميسرة للقارىء العربي بمصر وما جاورها فهي في الفقه كتاب « بداية المجتهد » وهو مطبوع ، وفي الفلسفة كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » وتلخيص كتاب « المقولات » و « تهافت التهافت » وكلها مطبوع .

وله رسالة لطيفة في تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو مطبوعة بالقاهرة وتوجد من مؤلفاته بدار الكتب المصرية مخطوطة لشرحه على أرجوزة الطب لابن سينا ، ومخطوطة لجوامع كتاب النفس لأرسطو .

وقد طبع معهد فرانكو بالمغرب الأقصى كتابه « الكليات » في الطب منقولاً بالمصورة الشمسية ، مشفوعاً بوصف العقاقير والأدوية التي وردت فيه إشارة إليها . وهذه المجموعة الميسرة للقارىء العربي بمصر تجزئه في الإلام بجوهر « الرشدية » في جوانبها المختلفة ، لأنها تشمل أقوالاً له في الطب والفقه والفلسفة ، كما تشمل طرائفه في التأليف والشرح والتلخيص .

* * *

ومن المحقق أن آثاره الباقية أقل من آثاره التي انتشرت في أيام حياته ، فقد أحرق منها في حياته شيء ، وحرم بعد مماته شيء ، وعجل الكمد بأجله فلم ينفعه العفو عنه والرجوع به إلى سابق مكانته ، ومريض بعد استدعائه إلى مراکش والعفو عنه مرضه الذي مات به (ليلة الخميس التاسعة من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، بموافقة عاشر دجنبر) ودفن بجبانة باب تاغزوت ثم نقل رفاته إلى قرطبة حسب وصيته ، فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس . واختلفوا في تاريخ وفاته فقال ابن الأبار (١) : « وامتنحن بأخرة من عمره فاعتقله السلطان وأهانته ، ثم عاد فيه إلى أجمل رايه واستدعاه إلى حضرة مراکش فتوفى بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، قبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه ، ودفن بنجارها ، ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه رحمه الله وذكر ابن فرقد أنه توفي بحضرة مراکش بعد النكبة الحادثة

عليه المشتهرة الذكر في شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، وغلط ابن عمر فجعل وفاته تاسع صفر سنة ست وتسعين ومولده سنة عشرين وخمسمائة قبل وفاة جده القاضي أبي الوليد بأشهر .

والأصح على أرجح الروايات ، ومع مضاهاة التقويم الهجرى على التقويم الميلادى ، أنه توفى في التاريخ الذى ذكره الأنصارى آنفاً ، وقد أعقب ذرية لم يشتهر منهم غير ولده عبد الله الذى تعلم الطب كأبيه وعمل في بلاط الخلفاء .

٢ — فلسفة ابن رشد

أو على الأصح إنهما فلسفتان لا فلسفة واحدة :
فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى ، وفلسفة ابن رشد كما كتبها هو واعتقدها ودلت عليها أقواله المحفوظة لدينا .
وفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى يلاحظ عليها ثلاثة أمور :

أولها أنهم اعتمدوا في فهم فلسفته على شروحه لأرسطو وتلخيصاته لبعض كتبه ، ومهما يكن من إعجاب ابن رشد بأرسطو فأراء الفيلسوف العربى لا تطابق آراء الفيلسوف الإغريقى في كل شيء .

وثانيها أنهم اعتمدوا على تلك الشروح والتلخيصات مترجمة إلى اللغة اللاتينية أو العبرية ، ولا تخلو الترجمة من اختلاف .

وثالثها أن فلسفة ابن رشد ذاعت بين الأوربيين في إبان سلطان محكمة التفتيش التى كانت تتعصب الفلسفة العربية الأندلسية على الخصوص ، وتحرم الاشتغال بالعلوم التى تخالف أصول الدين في تقديرها ، فمن الطبعى أن تنسب إلى ابن رشد كل معنى يسوغ ذلك التحريم ويقم الحججة على صوابه ، وأن تؤكد كل فكرة تلوح عليها المخالفة ، وإن جاز تأويلها على عدة وجوه .

أما فلسفة ابن رشد كما كان يعتقدوها فالمعول فيها على كتبه « كمنهاج الأدلة » و « فصل المقال » ، وعلى آرائه التى يبيدها في سياق مناقشاته كذلك الآراء التى

قال بها في ردوده على الغزالي من كتاب « تهافت التهافت » ، ثم على آرائه في شرحه للمقولات وتفسيره لما بعد الطبيعة ، وما شابه هذه الآراء في الكتب الأخرى التي يتيسر الوصول إليها .

وبين الفلسفتين : فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى وفلسفته كما أعتقدها — مواضع اختلاف يمسّ الجوهر أحياناً أو يسمح بتفسير آخر في غير تلك الأحيان .

* * *

لخص الأستاذ موريس دي ولف آراء ابن رشد في كتابه عن تاريخ فلسفة القرون الوسطى^(١) فقال : « كانت إسبانيا في القرن العاشر ملتقى أجناس كثيرة مختلفة أشد اختلاف ، فكان اليهود والمسيحيون في دول المسلمين يعيشون جنباً إلى جنب مع العرب وساعد هذا على جعل إسبانياً مركزاً لحركة فلسفية قوية إلى القرن الثالث عشر .

ويرجع أصل الفلسفة العربية الإسبانية إلى القرن التاسع حين جدد ابن مسرة آراء امبدوقليس المزعومة ، ونجد في القرن الحادى عشر اسمى ابن حزم القرطبي وابن باجة السرقسطى وكان الأخير مؤلف كتب في المنطق ورسالة في النفس وشروح عدة لأرسطو وكتاب عن هداية المتوحد يصور درجات الاتصال عند المتصوفة ، ونجد كذلك اسم ابن الطفيل وعنده مثل هذه الميول الصوفية .

ولكن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يبلغ مبلغ ابن رشد في ذبوع الصيت ولم يكن لإعجابه بأرسطو حد ولكن لا يفهم من هذا أن فلسفته إنما هي نسخة من الفلسفة الأرسطية .

ويمكننا أن نقسم شروح أرسطو التي تركها ابن رشد إلى ثلاثة أقسام : الشروح الكبرى والشروح الصغرى والمختصرات أو المقتبسات ، فالشروح الكبرى تتابع الأصل متابعة دقيقة ثم تشفعها بالتفسير المستفيض ، والشروح الأخرى أكثر تركيزاً وتنظيماً في معالجة الموضوعات وترتيبها ، وتورد عليها مناقشات

(١) كتاب History of Medieval Philosophy مؤلفه Maurice de Wulf الأستاذ

بجامعة لوفان وعضو المجمع العلمى البلجيكي .

وإضافات شخصية لا يسهل استخراج الآراء المنسوبة إلى أرسطو من خلالها .
 وإنما يتبع ابن رشد فيلسوف استاجيرة بغاية الدقة في المنطق وحده .
 ثم استطرد المؤلف إلى تلخيص فلسفة ابن رشد بعد بيان كتبه التي كانت
 متداولة بين قراء اللاتينية فقال :

« إن وجود الكائن الأعلى — الله — هو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة .
 وإثبات وجوده قائم بالبراهين الفقهية ، وهو الذي تصدر عنه العفول منذ الأزل ،
 وكل موجود غير الله لا يفسر وجوده بغير عمل خالق ، فليست العقول صادرة
 على التابع واحداً بعد الآخر على حسب مذهب ابن سينا ، بل هي من خلق
 الله أصلاً ، وإنما يأتي تعددها من أنها لا تتساوى في الكمال والصفاء . وهي في
 الخارج متصلة بالأفلاك ، فالسماوات جملة من الأفلاك كل منها له صورة ^(١)
 من أحد العقول ، والحرك الأول يحرك الفلك الأول ، وهذا يحرك الأفلاك الأخرى
 إلى القمر الذي يحركه العقل الإنساني ، لأنه يتصل بمداركنا ومعقولتنا وله عمل
 على اتصال بما فوق الطبيعة كما في مذاهب ابن سينا .

والمادة قديمة مع الله ، لأن العدم لا يتعلق به عمل خالق وهي عاجزة
 عن العمل ولكنها ليست خواء تناط به الضرور كما في مذهب الأفلاطونية الحديثة ،
 بل هي قابلية عامة تستعمل على الصور المختلفة : ومع حضور هذه المادة القديمة
 يخرج منها الخالق قواها العاملة . وينشأ العلم المادي من أثر هذا الخلق الدائم ،
 ولا بد من تتابع هذه الحركات بلا بداية ولا نهاية .

والعقل الإنساني — وهو آخر سلسلة الأفلاك — هو صورة غير مادية :
 أبدية : منفصل من الاتحاد متحد في جهة ، وهذا العقل هو النفس الفعال
 والعقل الحيواني أو العقل الممكن مادي . والعقل الإنساني في أفراد النوع البشري
 جميعاً واحد لا يتفصل بالخصائص الأشتات ولا يترك بتغير الذات *disjunctive* :
 وهو الثور الذي يقوى في النفس . فيه رتبة ويفتكل لبشر مشاركة لا تتبدل في
 صفاتها الجوهرية .

(١) الفلسفة : الفلسفة هي مادية هي . فهاهنا أفلاك هي المادية التي تتجلى بشكلها
 روحانياً لا يتبدل .

والمعرفة العقلية^(١) في الإنسان الفرد تجرى على النحو الآتى : فالعقل بتأثيره في أشكال الحواس التي تخص كل إنسان يتصل بذلك الإنسان حسب استعداده من غير أن يلحقه نقص بهذه الصلات المتعددة ، وأول درجة من درجات هذا التعقل تحدث في الإنسان ما يسمى بالعقل المكتسب وبه يشترك العقل الخاص المنفصل في مدركات العقل التام المتحد ، وهناك اتصالات أخرى بين عقل الإنسان والعقل العام وهي الاتصالات التي تأتي من إدراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها ما يأتي من المعرفة اللدنية ووحى النبوة .

ويستتبع هذا القول أن الحياة بعد الموت عامة غير شخصية ، ويفنى كل شيء في الإنسان إلا عقله الذي ليس هو بجوهر مستقل بل هو عقل النوع البشرى كله عام في جميع آحاده .

وكثير من آراء ابن رشد يخالف المعتقدات الإسلامية ، والواقع أنه نُبذ لأن الخليفة اتهمه بالتحلل العقيدة . . . على أنه لم يكن جاحداً منبكراً للدين ، بل عنده أن الدين يصور الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز ، وهو يميز بين التفسير الحرفي لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدهم إلى الحقائق العليا ، ومن واجب الفلسفة أن تنظر فيما هو من تقليد الدين وما هو من القضايا التي تحتل التفسير وعلى أى وجه يكون تفسيرها ، وقد تسنى لابن رشد على هذه القاعدة أن يوفق بين القول بحدوث العالم على مذهب الغرالى والقول بقدمه على مذهب المشائين ، وله رسالة خاصة يحاول بها هذا التوفيق ، وفيها أول إحياء بمذهب الحقيقة المزدوجة الذي توسع فيه الرشديون اللاتين فأفرطوا في تطبيقه .

* * *

وهذا تلخيص أمين لفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوروبيون في القرون

(١) مسألة العقل كما اشتهرت في الفلسفة الإسلامية هي من كلام إسكندر الأفروديسى تلميذ أفلوطين ونيس من كلام أرسطو ، وخلصتها أن الله سبحانه وتعالى تعقل ذاته فكان العقل الأول ، وأن العقل الأول يحرك ما دونه حتى تنتهي العقول إلى العقل النعالي وهو الذي يد العقل الهولاني الذي يقبض منه الإنسان تفكيره ، ويسمى بالهولاني تشبهاً له بالهول التي تقبل الصور ، ولم يذكر العقل الهولاني قبل الأفروديسى .

الوسطى ، لخصه عالم بالمصادر من المخطوطات والمطبوعات ، وجاء فيه بما شغل القوم من تلك الفلسفة عدة قرون ، ولم يهمل فيه إلا مسألتين هما مسألة علم الله بالجزئيات ، ومسألة صفات الله . أما مسألة علم الله بالجزئيات فلعلة أهمها لأنها لم تكن أصيلة في فلسفة ابن رشد ، وأما مسألة صفات الله فلعلة الأوربيين في القرون الوسطى أهملوها لأن إيمان العالم المسيحي بالأفانيم الثلاثة في إله واحد لم يجعل تعدد الصفات مشكلة لاهوتية لها من الشأن ما كان لهذه المسألة عند المتكلمين والمعتزلة من المسلمين ، وابن رشد لم يطلع على كتب المعتزلة كما قال في كتابه عن مناجاة الأدلة ، فمن ثم لم يتوسع في هذا الموضوع .

وأصاب مؤلف تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى حين قال إن فلسفة ابن رشد كانت تخالف في بعض مسائلها ما عليه جمهرة الفقهاء من المسلمين ، وقد حصر الإمام الغزالي في آخر كتابه « تهافت الفلاسفة » أهم المسائل التي دار عليها الخلاف بين الفقهاء والفلاسفة وقيل فيها بتكفير هؤلاء ، وهي ثلاث مسائل : أحداها مسألة قدم العالم وأن الجواهر كلها قديمة ، وقولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

وقبل تلخيص مذهب ابن رشد في كل مسألة من هذه المسائل الثلاث نجمل آراء الفلاسفة الإلهيين فيها ، ونعني بهم الفلاسفة الذين يؤمنون بوجود الإله تمييزاً لهم من الفلاسفة الماديين من الأقدمين والمحدثين .

فالفلاسفة الإلهيون الذين قالوا بقدم العالم — وعلى رأسهم أرسطو — لم يكن منهم أحد قط يقول بقدم العالم ويعني بذلك أن وجود العالم مساو لوجود الله ، وإنما يقولون إن وجود العالم متعلق بإرادة الله وإرادة الله قديمة لا تراخي لما تريده ، وإن العالم لم يسبقه زمان ، لأن الزمان من حركته .

أما علم الله بالجزئيات فلم يوجد فيلسوف إلهي قط ينكر إحاطة الله سبحانه وتعالى بالجزئيات أو الكليات ، وإنما يتزهون علم الله أن يكون كعلم الإنسان ، فإن علم الإنسان تابع للأشياء التي يعلمها ، وهو يعلمها جزءاً جزءاً ثم يحكم عليها جملة ويستخرج من علم الجزئيات علمه بالكليات .

والفلاسفة يتزهون علم الله أن يكون كهذا العلم ، ويقولون إن الله محيط

بالجزئيات قبل وقوعها ، على نحو أشرف وأكمل من العلم الذى يتاح للإنسان ويكون فى كل حال تابعاً لما يعلمه متوقفاً عليه .

أما البعث فإن الفلاسفة الماديين لا يؤمنون ببعث الأجساد ولا ببعث النفوس ، وليس من الفلاسفة الإلهيين من ينكر بعث الأجساد إنكاراً منه لقدرة الله على بعثها ، ولكنهم يقولون إن الأرواح المفارقة أشبه بالعالم الأعلى . ومن آمن بالله وآمن بقدره الله وآمن بالبعث فما هو من الملحددين .

وأما مسألة الصفات التى لم يذكرها الغزالي مع تلك المسائل الثلاث فلم تكن موضع بحث عند الفلاسفة الإغريق ولم يكن لها شأن كبير عند فلاسفة الأوربيين فى القرون الوسطى ، ولكنها أثارت الجدل الطويل بين علماء الكلام والمعتزلة والفلاسفة من المسلمين ، ومثار الجدل فيها أن بعض الفلاسفة يقولون إن صفات الله هى غير ذاته ، وإن الصفات ليست بزائدة على ذات الله لأن ذاته سبحانه وتعالى كاملة لا تتعدد ، وغير هؤلاء الفلاسفة يردون عليهم ليوافقوا بين تعدد الصفات ووحداية الله .

وقد كانت لابن رشد آراء فى كل مسألة من هذه المسائل ، ليست مطابقة كل المطابقة لما فهمه الأوربيون فى القرون الوسطى ، وليست مغايرة لها كل المغايرة ، ولكنها آراء كان الفيلسوف حريصاً جد الحرص على أن يلتزم بها حدود دينه ولا يخرج بها عما يجوز للمسلم أن يعتقد وأن يعلمه للمسلمين ، وسرى مبلغ ما أصابه من التوفيق فى هذا التوفيق . وهذه هى خلاصة آرائه فى هذه المسائل وفى غيرها من مسائل الحكمة والعقيدة ، معتمدين فيها على نصوصه العربية التى بين أيدينا ، غير معولين فيها على مصدر من المصادر الأجنبية .

قدم العالم .

يقول ابن رشد عن قدم العالم العالم فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال » : « وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف فى التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء ، وذلك أنهم اتفقوا على

أنها ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، فانفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجودٌ وجد من شيء غيره ، وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه . . . وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالחס مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . فهذا الصنف من القدماء اتفق الجميع من القدماء والأشعرين على تسميتها محدثة (هكذا) .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقين على تسميته قديماً ، وهذا الموجود يدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، وهو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الوجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره ، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام .

وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل ، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي . فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل ، فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين إنه قد أخذ شيئاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم ، فن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً .

وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسدٌ ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة ، ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي . فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر .

فإن الآراء التي من شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد
 وإن ظاهر الشرع إذا تُصَفِّح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء
 عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من
 الطرفين ، أعني غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : (وهو الذي خلق السماوات
 والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضى مظهره وجوداً قبل هذا
 الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا
 الوجود الذي هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : (يوم تُبدل الأرض غير
 الأرض والسماوات) يقتضى أيضاً وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى :
 (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضى بظاهره أن السماء خلقت من شيء .
 والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع ، بل متاولون ،
 فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً
 أبداً ، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع منعقد
 عليه . . . (١) .

وقد تناول الغزالي هذه المسألة في نهافت الفلاسفة فقال إن وجود الزمان قبل
 وجود العالم غير لازم « ولو كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان الله وعيسى
 لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من
 ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان » .
 فأجابه ابن رشد فقال : « صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس
 تأخراً زمانياً » .

إلى أن قال : « وهذا كله ليس يبين ها هنا ببرهان ، وإنما الذي يتبين
 ها هنا أن المعاندة غير صحيحة »

وبرى أن ابن رشد يقول هنا إن المسألة « غير برهانية ، ولكن فلاسفة
 الأوروبيين في القرون الوسطى يعيدون هذا القول ويحسبونه رداً عليه ، كما فعل
 القديس توما الإكويني (٢) في الفصل الذي عقده على مبادئ الخليفة من كتابه

(١) « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة في الاتصال » .

(٢) أكبر فلاسفة أوربة في القرون الوسطى ولد على مقربة من نابلي سنة ١٢٢٥ ومات

سنة ١٢٧٤ وكان في المسيحية كالفزالي في الإسلام .

« مجمل اللاهوت Summa Theologica فإنه ذكر قول أرسطو في قدم العالم ثم أشار إلى كلام له في كتاب الجدل فقال: « والوجه الثالث — أى من وجوه الرد على قدم العالم — أنه قال صريحاً إن ثمة مسائل جدلية لا يتأتى حلها بالبرهان كمسألة قدم العالم » .

وقد رد ابن رشد نقده لبراهين معارضيه فقال: « إن الطرق التى سلك هؤلاء القوم في حلوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً أعنى أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هى مع هذا برهانية، فليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور^(١) » وتناول في كتابه « منهاج الأدلة » هذا المبحث من رسالة أبي المعالى الموسومة بالنظامية حيث يقول أبو المعالى: « . . . إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر مما هو ، وأكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الذى هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التى يتحرك إليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفى النار إلى أسفل . . . وإن الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيره باحدى الحالتين » .

فأجاب ابن رشد على هذا بما فحواه أن المصنوع لحكمة وإنما يكون على الوجه الذى يحقق تلك الحكمة ولا يكون عبثاً — تنزه الخالق عن العبث — ثم قال إن « ما يعرض للإنسان فى أول الأمر عند النظر فى هذه الأشياء شبيه بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء الموضوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع ، وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما فى تلك الموضوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله ، أعنى غايته ، فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة ، وأما الصانع الذى يشارك الصانع فى شىء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس فى المصنوع إلا شىء واجب ضرورى ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضرورياً فيه ، وهذا هو معنى الصناعة ، والظاهر أن المخلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع فسيحان الخلاق العظيم^(٢) » .

(١) منهاج الأدلة .

(٢) منهاج الأدلة .

وواضح من مذهب ابن رشد في جميع كتبه أنه لا خلاف في خلق الله للعالم ، ولكن الخلاف في سبق الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم وُجدا معاً ، وعند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بمشيئة الله ولا راد لمشيئته ، وليس لها ابتداء .

وموضع اللبس في مذهب ابن رشد أنه لم يفرق بين الزمان والأبدية ، وهما مختلفان .

فالزمان لا يتصور إلا مع الحركة ، والأبدية لا تتصور مع الحركة بحال من الأحوال . إذ الكائن الأبدي لا يتحرك من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان ، وليس قبله شيء ولا بعده شيء فيتحرك مما قبله إلى ما بعده .

ومذهب أفلاطون في الزمان أصبح من مذهب معارضييه ، فإنه يرى أن الزمان محاكاة للأبدية ، أنعم الله به على الموجودات لأنها لا تستطيع أن تشبه الله في صفة الدوام بلا ابتداء ولا انتهاء ، وكلام الإمام الغزالي حين قال إن وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضي وجود الزمان بينهما غاية في الدقة ، فإنها ذاتين فقط ولا محل لفرض وجود الزمان بين الوجود الأول والوجود الثاني ، وإنما هو كما قال من أغاليط الأوهام .

علم الله بالجزئيات

أما القول بأن الله لا يعلم الجزئيات فلم يحفل ابن رشد به كثيراً لأن هذا القول « ليس من قوالم » أي الفلاسفة كما قال في آخر كتاب « نهافت التهافت » وعرض لهذه المسألة في كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال فقال : « إن أبا حامد — أي الغزالي — قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنفسهم يقولون إن الله تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً ، بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود . . . وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤية الصادقة

تتضمن الإنذارات بالجزيئات الحادثة في الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الإزلي المدبر للكل والمستوى عليه . وليس يرون أنه لا يعلم الجزيئات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً على طبيعة الوجود والأمر في ذلك بالعكس ، ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم متزه عن أن يوصف بكلّي أو يجزئى ، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة ، أعنى في تكفيرهم أولاً تكفيرهم . . . » (١١) وواقع الأمر أن مذاهب الفلاسفة الإلهيين لم يرد فيها قط ما يدعوا إلى هذه الشبهة ، وأن ابن رشد على الخصوص كان في طليعة القوم تنزيهاً ، بل إنه قال في غير موضع من كتبه إن علم البرهان نفسه إنما هو من وحى الله .

خلود النفس

ولتحصيل القول بخلود النفس عند ابن رشد ينبغي الرجوع إلى مذهب أرسطو في النفس والعقل ، لأنه إذا صح ما قيل من أن توما الإكويني نصر أرسطو فأصح من ذلك أن ابن رشد حنقه أى جعله مسلماً حنيفاً واجتهد في تنقيته من كل ما يخالف العقيدة الإسلامية غاية اجتهاده .

وقد أعان ابن رشد على ذلك أن كلمة الروح عندنا تشمل معنى النفس والعقل معاً في معظم معانيها ، فالنفس تقرن بالشر والذنب في كلامنا وقلمنا تقرن الروح بمثل ذلك ، فإذا قيل نفس شريرة على العموم فن النادر أن يقال ذلك عن الروح وعن الروحاني ، لأن الروحانيات أشرف وأصنى من ذاك .

وقد تكلم أرسطو عن النفس والعقل في كتاب الأخلاق وفي كتاب النفس ، ووضح في كلامه عن العقل أنه ينطبق أيضاً على الروح كما قال في كتاب الأخلاق عن السعادة العليا للإنسان وهي سعادة التأمل ، ثم قال : « مثل هذه الحياة ربما كانت أرفع جداً مما يستطيعه الإنسان ، لأنه لا يحيا هذه الحياة باعتباره إنساناً بل يحياها بمقدار ما فيه من النفعة الإلهية ، والفرق بين هذه النفعة الإلهية وبين تركيبنا الطبيعي كالفرق بين عمل ذلك الجانب الإلهي وعمل الفضائل

الأخرى - وإذا كان العقل إلهياً فالحياة على مثاله إلهية بالنسبة إلى المعيشة الإنسانية ، وعلينا ألا نتبع أولئك الذين ينصحون لنا ما دعنا بشراً أن نشتغل بهموم البشر وما دعنا فائين أن نعمل عمل الفائين ، بل علينا ما استطعنا أن نعمل عمل الخالدين وأن نحفز كل عرق من عروقنا حتى نسمو إلى مرتبة أرفع ما فينا ، - وإن قل وصغر - لأقدر وأكمل من كل شيء عداه ^(١) .

أما النفس عند أرسطو فتكاد أن تكون في أكثر مصطلحاته مرادفة للوظيفة الحيوية ، ولهذا ينسب إلى النبات نفساً نامية ، وإلى الحيوان نفساً شهوانية ، ويسخر من «فيتاغورس» الذي يقول إن نفس الإنسان قد تنتقل إلى الحيوان ، ويرى أن السؤال عن العلاقة بين النفس والجسد كالسؤال عن العلاقة بين الشمعة وصورتها ، فلولا صورة الشمعة لكانت شحماً ودهناً ولم تكن شمعة ، ولولا نفس الإنسان لكان الإنسان لحماً وعظاماً وعصباً ولم يكن بالإنسان .

وعنده أن النفس جوهر بالمعنى الذي يقابل « الماهية » التي تميز الشيء من غيره .

وبعد أن بسط القول في خصائص النفس في كتابه عنها تكلم عن العقل فقال إنه أعلى من النفس وإنه على ما يبدو له « جوهر مستقل مودع في النفس وغير قابل للفناء » .

ثم قال : « وليس لدينا بعد بيئة في أمر العقل والملكة المدركة ، ويبدو أن العقل نفس - أو روح - مختلفة تماماً كاختلاف ما هو باق دائماً وما هو زائل فان ، وهي وحدها صالحة للوجود بمعزل عن سائر القوى النفسانية ، وكل ما عداها من الأجزاء النفسية فظاهر مما أسلفناه أنه غير قابل للوجود المنفصل خلافاً لما يقول به كثيرون » .

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود المنفصل أن الحقيقة العقلية لا تتوقف على الأشخاص ولا تنقص بنقص هذا الشخص أو ذاك ، فهي مستقلة منزهة عن الفناء الذي يصيب الأشخاص .

أما ابن رشد فنحن نورد كلامه هنا في مواضع مختلفة ، ثم نعقب عليه بالخلاصة التي تستفاد منه في جملة .

نقل في كتابه «تهافت التهافت» كلام الغزالي في الرد على القائلين بفناء النفس فقال : « ما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد ، ولا يد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها ... وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالتنوع لا واحد بالعدد . »

وقال قبل ذلك بقليل عن وصف العالم الآخر كما يدركه جمهور الناس : « ... تمثيل المعاد لم بالأمر الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمر الروحانية كما قال سبحانه : (مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار) وقال النبي عليه السلام : (فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر) وقال ابن عباس : (ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء) . »

وأشار قبل ذلك إلى قول أرسطو إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب ، وإن هذا قد يكون معناه أن قوة النظر ضعفت هنا لضعف الآلة لا لضعف القوة النفسية ثم قال : « يستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والإغماء والسكر والأمراض التي يبطل فيها إدراكات الحواس فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل في هذه الأحوال ، وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش ، وأكثر النبات هو بهذه الصفة ، مع أنه ليس فيه قوة مدركة . فالكلام في أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراغبين في العلم ، ولذلك قال سبحانه مجيباً في هذه المسألة للجمهور عند ما سأله بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه : (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) ، وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فيها فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هي ، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم ، لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله سبحانه : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها) . »

وقد كرر ابن رشد قوله بغموض مسألة الروح في كتابه «فصل المقال»

وعاب قوماً متفلسفين في زمانه حيث يقول : « شهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم
تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ،
أعنى لا تقبل تأويلاً ، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور
فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور
وهلاكهم في الدنيا والآخرة .

وقال ابن رشد في كتاب « تهافت التهافت » يرد على الغزالي حيث ينفي أن
الواحد لا تأتى منه الكثرة : « إن ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن
توجد إلا يشوبها شر كالحال في وجود الإنسان الذى هو مركب من نفس ناطقة
ونفس بهيمية » .

وقال في « تهافت التهافت » أيضاً : « الفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا
فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول ، وبهذا استدل
أرسطاطاليس على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة
أعنى من كونه يعقل كل شيء ، وكذلك استدل على العقل المنفعل أنه لا
كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء » .

أما كثرة العقول المفارقة — أى المجردة في اصطلاح عصرنا — فتعليلها
كما قال في هذا الكتاب أنه « يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة
اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول وفيما تستفيد منه الوجدانية
الذى هو فعل واحد في نفسه كثير بكثرة القوابل له ، كالحال في الرئيس الذى
تحت يده رئاسات كثيرة ، وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع ، فإن تبين
شيء منه وإلا رجع إلى الوحي . . . »

أما الوحي فقد قال فيه إن الذى يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما
هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحانى ليس بجسم وهو واهب العقل
الإنسانى عندهم ، وهو الذى تسميه الحدث منهم العقل الفعال ، ويسمى في
الشرعة ملكاً » .

وقال كذلك ناقلاً عن الفلاسفة : « معنى ما حكاه عن الفلاسفة من
هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحد
تشارك فيه ، وهى ماهية ذلك النوع ، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم

به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثر ، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ، ولهذا كانت العلوم أزلية غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض ، أى من قبل اتصالها بزيد وعمر قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمر ، وهذا الدليل في العقل قوى ، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، وأما النفس فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص فإن المشاهدة من الأشخاص يقولون ، ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة . والنظر هو في هذا الموضع .

قال هذا ناقلاً عن الفلاسفة وقال إنه موضع نظر لأنه ووجه بالحجة القوية من قبل الغزالي كعادته في قوة البرهان حيث قابل بين اتفاق العقول في الفهم واتفاق الحاسة الواحدة في الرؤية عشرات المرات ، فقال إن وحدة الرؤية بين الحواس لا تدل على أن العين واحدة في جميع الناس .

وعرض للكلام عن العقل الهولاني — وهو العقل الذي يرى المتأخرون من أتباع أفلاطون أنه يقبل الصور كما تقبلها الهولوي وينسبونه إلى الهولوي والمادة الأولى من أجل ذلك — فقال « إن العقل الهولاني يعقل أشياء ، لا نهاية لها في المعقول الواحد ، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هولاني أصلاً ، ولذلك يحمّد أرسطو انكسار غوراس في وضعه المحرك الأول عقلاً أى صورة بريئة من الهولوي ، ولذلك لا ينفع عن شيء من الموجودات ، لأن سبب الانفعال هو الهولوي ، والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة ، لأن القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل أشياء محددة » .

ورد على قول الغزالي إن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد فقال : « هذا شيء ما وجد لواحد من تقدم فيه قول . . . وإن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخرى بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود . . . وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال ، فهي بالجملة لما كانت تنحو الحكمة بطريق مشترك للجميع

كانت واجبة عندهم ، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور « وكل » مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وحاد عن سبيلهم فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في المالة التي نشأ عليها عقوبة الكفر .

* * *

ويؤخذ مما تقدم من كلام ابن رشد وما نقله عن الفلاسفة غير معقب عليه ينفي أو مناقضة — أنه كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء ، وأن لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية . أما النفس الحيوانية فهي متعلقة بحياة الإنسان في هذه الدنيا ، وليست هي محل العقل والروح ، ويؤمن بعد هذا بأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض في الكلام عنها بما يخالف الوحي ويناقض الأنبياء .

وابن رشد يرى أن العقل المارق — أى المجرد — لا يفعل في المادة ولا يفعل بها ولكن هناك عقلا متوسطاً بين نفس الإنسان وبين العقل الفعال هو واسطة الاتصال ، ومنه يتلقى الإنسان فهم المعاني المجردة أو الصور المفارقة ، وهذا العقل المتوسط هو الذى يسمى بالعقل الهيوانى لأنه قابل للصور مثل الهيوانى .

* * *

تلاث هي المسائل الكبرى التي أثارت الجدل في عصر ابن رشد وفيما تلاه من القرون الوسطى ، وهي مسألة قدم العالم ، ومسألة علم الله بالجزئيات ، ومسألة النفس وبقائها .

وثمة مسألتان أخريان ثار حولهما شيء من الجدل ، ولكنه لم يبلغ هذا المبلغ من العنف وطول الأمد ، وهما مسألة الصفات الإلهية ومسألة الحقيقتين .

وقد أسلفنا أن مسألة الصفات الإلهية لم تكن مشكلة عسيرة في العالم المسيحي إلى جانب البحث في الأقانيم الثلاثة . أما عند المتكلمين والمعتزلة وفلاسفة المسلمين فقد كانت مثار خلاف شديد ، أكثره فيما نظن راجع إلى أن الصفة باللغة اليونانية واللغة اللاتينية تفيد معنى الشرط أو الخاصة المقومة للموصوف ، أو

الواسطة التي يعرف بها ما لا يعرف بذاته ، خلافاً لمعناها العربي الذي لا يفيد شيئاً من ذلك .

فليس من العجيب إذن أن تثير عند أهل التوحيد ذلك الخلاف لتمحيص معناها وتنزيه الوحدانية عن التشبيه والتمثيل .

وابن رشد يرى في مسألة الصفات رأياً قريباً مما قدمناه في الكلام على العلم بالجزئيات والكماليات .

فينبغي على المؤمن الموحد أن يؤمن بصفات الله وأن يؤمن كذلك بأنها ليست كصفات الإنسان .

فإن الإنسان له قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل وسائر الصفات الحميدة ، ولكن القابليات تحتاج إلى من يوجد لها ومن يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهذا إن جاز في حق الإنسان فليس مما يجوز في حق الله .

ومن أمثلة كلامه في هذا المبحث قوله : « أما قوله : لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون » ، فإن معناه لا يفعل فعلاً من أجل أنه واجب عليه أن يفعله ، لأن من هذا شأنه فيه حاجة إلى ذلك الفعل . . . والبارئ سبحانه وتعالى يتنزه عن هذا المعنى ، فالإنسان يعدل ليستفيد خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير ، وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل ، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل ، فإذا فهم هذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان . . . » (١) .

فلا نكران للصفات ، وإنما النكران للمشابهة بين صفات الإنسان وصفات الله ، وإنها تشترك في الأسماء كالرحمة والعدل والعفو والكرم ، ولكنها لا تشترك في المدلولات .

أما مسألة الحقيقتين فخلاصتها أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر ، وقد صرح ابن رشد بأن « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراك ، وكان ذلك أتم في المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه ، وأن يدركه الشرع فقط . . . » (٢)

وقد قال ابن رشد في صدر كتابه فصل المقال « إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها .. والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس » .

وقال إن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود خلافاً لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث في الموجود من حيث هو موجود « أى البحث في كنه الوجود .

غير أن ابن رشد يقول إن الوصول إلى المعرفة إن تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية فتلك مزية خاصة وسائلها لا تعم جميع الناس ، وإنما معرفة العقل هي المعرفة الإنسانية التي تسمو بالعارفين إلى منزلة الوصول وإدراك الحقائق والمباهيات وهو أعلى ما يقدر للإنسان من مراتب الكمال ، وعنده أن البرهان وحى إلهي ولكنه ليس كوحى النبوة ، إذ كل نبي حكيم وليس كل حكيم معدوداً من الأنبياء .

* * *

ولم يمتص بحث ابن رشد ضفواً عفواً بغير ضجة في القرون الوسطى ، لأن الباحثين المتمردين تذرعوا به إلى التفرد بمباحث الفلسفة وإن خالفت النصوص التي يفسرها آباء الكنيسة على حسب المتواتر عندهم ، فجاء زمن* كان فيه القول بالحقيقتين من المحرمات أو دلائل الزندقة والمهرطقة التي تجر على صاحبها لغة الحرمان .

* * *

هذه خلاصة عاجلة لفلسفة ابن رشد فيما بعد الطبيعة وفي طرف من النفسيات ، وقد كانت له — كما تقدم — مشاركات في الرياضيات والطبيعات ، وكان يقول إن هذه العلوم مما يعين على معرفة الموجد والموجودات ، ومن أمثلة كلامه في فضل الرياضة قوله : « . . . لوفرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومه ، وكذلك صناعة علم الهيئة ، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك ، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعاً إلا بوحى ، أو شيء يشبه الوحي ، بل لو قيل

له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعدّ هذا القول جنوناً من قائله . . . »^(١)

وله في المسائل الطبيعية قرارات نعرض لها فيما سنختاره له من مباحثه الطبية ، وكل هذه المعلومات عنده : « حكمة الله تعالى في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلاً ، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علته وجودها في الموجودات »^(٢).

* * *

ونحسب أن إنصاف الحكمة الإنسانية القديمة يتقاضانا هنا أن نعقب على الآراء التي عرضناها بكلمة لعلها لازمة لتقويم الفكر الإنساني في العصر الحاضر وفي كل زمن ، ولعلها إنصاف لمداركنا قبل أن تكون إنصافاً لمدارك الأقدمين .

فالذين يسمون بخيرية من كلام الأقدمين في العقول المفارقة عليهم أن يذكرنا أننا صنعنا مثل صنعهم فزعمنا وجود الأثير في الفضاء لتعلل به مسير الشعاع وسريان النور ، ولا دليل عليه غير الفرض والتقدير ، ولعله سيأتي يوم يسم فيه الخالفون من فرضنا للأثير كما يسم بعضنا اليوم من فرض الأقدمين للعقول المفارقة ، تفسيراً للصلة بين الكائنات العلوية وبين الموجودات على هذه الغبراء .

والذين يسمون بخيرية من كلام الأقدمين عن سيطرة العقول على الأفلاك عليهم أن يصطنعوا كثيراً من الأناة والحياء ، فإن أقطاباً من علماء الرياضيات والطبيعة اليوم يقررون أن الموجودات كلها معادلات رياضية في عقل الخالق جل وعلا ، لأن عناصر المادة كلها تنحل إلى ذرات ، والذرات كلها تنحل إلى شعاع ، وكل أولئك ليس له من مادة غير النسب والأعداد ، وهي في باب التجريد أشد إمعاناً من العقول المفارقة التي تصورها الأقدمون .

ولسنا نستبعد أن يعود الخالفون يوماً إلى فلاسفة الأقدمين ليتخذوا من

(١) « مقالة فصل المقال » .

(٢) « تهافت التهافت » .

تفكيرهم قواعد للإدراك الصحيح في عالم الجواهر والماهيات ، أو في عالم الحقائق الأبدية التي لا ينقضي البحث فيها بانقضاء زمانهم أو انقضاء هذا الزمان .

٣ — أثر الفلسفة الرشدية :

اشتهر أرسطو بين الأوروبيين في القرون الوسطى باسم الفيلسوف ، فإذا ذكر الفيلسوف بغير اسم في كتاب من كتب تلك العصور فأرسطو هو المقصود واشتهر ابن رشد باسم الشارح أو المعقب Commentator فإذا قيل الشارح أو المعقب في كلام من كلامهم فابن رشد دون غيره هو المقصود . وقد عرف ابن رشد متعلمي القوم بالمعلم الأول وهو لا يعرف اليونانية ، ولم يكن شيء من كلام أرسطو قد ترجم إلى اللاتينية أو لغة من اللغات الأوروبية قبل عصر ابن رشد غير كتب المنطق ، ثم تنبه علمائهم إلى ترجمته بعد ذبوع اسم ابن رشد ، فطلب القديس توما الإكويني من صديقه « وليام مويربك » Moerbeke أن ينقل جميع كتبه فنقلها^(١) ، ولم يظهر بعد نقلها أن ابن رشد قد أخطأ في شيء من لباب الفلسفة ، ولم يحصوا عليه غير هفوات من الغلط ببعض الأسماء لتشابه نطقها ، وسائر شروحه بعد ذلك لا غبار عليه من جهة المعنى ، وقد يقع العارف باليونانية في أخطاء أكثر من الأخطاء التي لوحظت على الفيلسوف القرطبي ، ما لم تكن له فطنة كفطنة ذلك الفيلسوف .

وحسب الرجل شهادة لشروحه أن الكتب التي نقلت من اليونانية مباشرة لم تغن عنه ، فبعد أن حرم أسقف باريس دراسته في جامعتها وسماه رأس الضلال في منتصف القرن الثالث عشر عادت هذه الجامعة نفسها بعد قرن فأخذت على أسانذتها الموثائق ألا يعلموا فيها شيئاً لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد ، وأصبحت كتبه مادة لا تنفد للدرس والمناقشة في البيع^(٢) والأديرة والجامعات . وعلى الرغم من تحريم الاشتغال بالدراسات الدنيوية أو العالمية على الرهبان أقبل على دراسة ابن رشد ومناقشته والاستفادة منه قطبان إمامان في رهبة

(١) كتاب كاريه Carré عن الحقيقتين والأسمين .

(٢) البيع جمع بيعة : المبد لتصارى واليهود .

الدومينيكان ورهبنة الفرنسيسكان ، وهما توما الإكويني الذي سبقت الإشارة إليه وروجرز باكون^(١) رائد المدرسة التجريبية التي تمهدها سمييه فرنسيس باكون^(٢) .

وقد كان من الرهبان من يتحدى أوامر رؤسائه ويمضى ، في دراسة ابن رشد بعد تحريرها كما فعل سيجر دي رابان (١٢٣٥ - ١٢٨٢) Siger de Brabant وكان أستاذاً بجامعة باريس ، ولم يقلع عن دراستها ونشرها إلا مضطراً بعد صدور الأمر من رومة (سنة ١٢٦٦) بتأييد أسقف باريس في قرار التحريم . وكانت كتب ابن رشد وشروحه تترجم وتنتشر في الجامعات بأمر ملك من الملوك المستنيرين في ذلك الزمن ولم يكن يبالي ما يقال عنه في المجالس الدينية ، وهو فردريك الثاني ملك صقلية وحامي العلم والأدب في زمانه (١١٩٤ - ١٢٥٠) فإنه كلف العالم الإيقوسى ميخائيل سكوت بترجمة الشروح وأرسلها إلى جامعة بولون وجامعة باريس كأنها مفروضة على طلبة الجامعات .

ولم يبق القرن في الثالث عشر وما بعده أوربي يشتغل بالثقافة أو يسمع بأحاديثها إلا عرف شيئاً عن ابن رشد وأعجب به أورد عليه ، ولو لم يكن من الفلاسفة والمنقطعين للعلوم .

فذكره دانتي الشاعر في الكوميديا الإلهية وناقشه في مسألة الروح (١٢٦٥ - ١٣٢١) .

وذكره الناسك سفونرولا Savonarola (١٤٥٢ - ١٤٩٨) وسماه بالعقل الرباني^(٣) واستهدف للسخط من جراء الشناء عليه .

وما من مدرسة فلسفية نشأت في أوربة بعد القرن الثالث عشر إلا أمكن أن تنتسب من قريب أو بعيد إلى الثقافة الرشدية ، سواء بالاطلاع على تلك

(١) روجرز باكون (١٢١٤ - ١٢٩٤) كاهن إنجليز ولد في إلستر وهو أحد كبار علماء القرون الوسطى ؛ كما أنه أحد ثلاثة ينسب إليهم خطأ أنهم مخترعو البارود والانثان الآخرا هما : ألبير الأكبر وبرتولدشوارتز . والحقيقة أن أسماهم اقترنت لا باختراع البارود بل بدخوله إلى أوربة ولكن لا يعلم على وجه التحقيق نصيب كل منهم في ذلك .

(٢) فرنسيس باكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فيلسوف شهير ولد بلندن ويعد بكتابه Novum Organum أحد مؤسسي المدرسة التجريبية فقد جعل البحث العلمي مستقلاً عن الطريقة المدرسية وعن طريقة السلطات اللاهوتية والدينية .

(٣) حضارة المغرب في الأندلس لجوزيف مكاب .

(٤) Splendour of Moorish Spain, by Joseph Maccabe .

الثقافة أو بالاطلاع على تعليقات المعلقين عليها ، نقضاً واستنكاراً أو تأييداً وإعجاباً من كلا الطرفين .

فدرسة الحقيقيين Realists ومدرسة الاسمين Nominalists إنما هما طرفان في موضوع واحد فتح ابن رشد أبوابه فلم تزل مفتوحة بعده عدة أجيال ، ذلك الموضوع هو النفس الفردية والنفس النوعية وما يقال عن الوجود الحقيقي في الأشخاص أو في العقول المفارقة .

فالحقيقيون يرون أن النوع هو الوجود الحقيقي الذي يوجد الأشخاص لتمثيله في العالم المحسوس ، والاسميون يرون أن وجود النوع إنما هو اسم أو كلمة ما لم يقترن بوجود الأشخاص .

وقد كان اثنان من تلاميذ روجرز باكون — تلميذ الثقافة العربية — يعالجان هذه المسألة من طرفيها ، وهما سكوتس Scots (١٢٦٦ — ١٣٠٨) مؤيد القول بحقيقة النوع وأكهام Ockham (. . . المتوفى سنة ١٣٤٩) مؤيد القول بحقيقة الشخص أو الفرد ومسحف القائلين بحقيقة النوع ، وحسبك من بعد الأثر الذي أعقبته هذه المناقشة أن لوتر كان يفخر فيقول : أستاذي العزيز أكهام .

وقد دارت بين فلاسفة القرون الوسطى مساجلات مسببة حول قدرة الله وعلم الله ، أو حول الإرادة والفكرة ، لا نظن أنها مرت دون أن تدخل في تفكير المطلعين عليها حينها والمطلعين على حواشيا وذيولها في العصور الحديثة ، ومنهم الفيلسوف الألماني الكبير آرثر شوبنهاور (١٧٨٨ — ١٨٦٠) صاحب القول بفلسفة الإرادة والفكرة ، وأن الرجوع إلى الفكرة هو غاية السعادة التي يريجوها الإنسان ، لأن الفرد رهن الزوال ولا بقاء لغير العقل الذي يترفع عن عالم الواقع أو عالم الإرادة .

ويقول النقاد من الإسرائيليين ^(١) وغيرهم أن سبنوزا الفيلسوف الإسرائيلي الكبير (١٦٣٢ — ١٦٧٧) أخذ من موسى ابن ميمون معاصر ابن رشد ، وأن موسى بن ميمون أخذ من الفلسفة الرشدية ، ولا سيما الإلهيات وما بعد

(١) تراث إسرائيل Legacy of Israel وكتاب أبرهام ولفسون عن فلسفة سبنوزا .

الطبيعة ، ويقررون أن أثر الفلسفة الرشدية في مذاهب الفلسفة اليهودية ظاهر كأثرها في مذاهب الفلسفة المسيحية ، وإن اختلفوا في المدى والمقدار .

ولا نظن أن مذهب ليبنتز Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) في الممكنات المجتمعة بعيد من مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة لحكمة إلهية ، فخلاصة مذهب ليبنتز أن تغيير ممكن واحد ليس بالمستحيل ، ولكن تغيير الممكنات التي يتم بعضها بعضاً ويتعلق بعضها بغرض البعض الآخر هو المستحيل ، ولهذا كان يقول عن هذه الدنيا إنها أحسن دنيا ممكنة ، وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حين رد على القائلين بجواز تغيير الممكنات وأن هذا العالم كله جائز أو غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير ، فإن جواب ابن رشد على هذا القول كما قدمناه أن المخلوقات التي خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريد بها لا يمكن أن تتغير ، وإلا كان خلقها على تلك الصورة عبثاً ، والعبث مستحيل في حق الله .

وللفيلسوف الإنجليزى دافيد هيوم Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) كلام عن المعجزات وكلام عن الأسباب قريب جداً من كلام ابن رشد^(١) في براهين المعجزات ، ومن كلام الغزالي الذي يرد عليه ، ومذهب الغزالي في الأسباب معروف ؛ وهو أن السبب على اصطلاحنا في العصر الحاضر « ظاهرة » تقترن بالشيء وليست هي علة وجوده ، وهو مذهب يوافق آراء العلماء المحدثين الذين يقررون أن مهمة العلم هي وصف الظواهر المقرنة وليس من مهمته أن يصل إلى العلل ، ولا سبب العلة الأولى .

ولدافيد هيوم غير ما تقدم رأى في الشخصية الإنسانية يقارب من بعض الوجوه رأى أرسطو كما جاء في شروح ابن رشد وكثرت فيه أقوال المؤيدين والمعارضين في القرن الرابع عشر وما بعده إلى أيام هيوم ، ومؤدى رأى هيوم هذا في الشخصية الإنسانية أنه يراقب نفسه كثيراً ويتعمق في المراقبة فلا يحس وراء الانفعالات الحسية والخواطر المنتزعة منها شيئاً يدل على كيان مستقل يُسمى النفس أو الذات ، ويشبه هذا الرأى أن يكون كراى أرسطو في الشخصية

(١) سيأتى كلامه عن المعجزات في فصل المتخيلات .

الإنسانية خلطوا من العقل الإلهي ، فإنها عنده جسم له وظائف جسدية أو نفس نامية ونفس شهوانية ، ولا حقيقة وراء ذلك إذا استثنينا العقل الذي هو عام غير منقسم ولا منفصل في ذات شخص من الأشخاص .

وأقرب من هيوم إلى عصرنا وليام جيمس إمام مذهب البرجسية (١٨٤٢ - ١٩١٠) الذي يقول في مبادئ علم النفس ^(١) :

« أعترف بأنني في اللحظة التي أتحوّل فيها إلى مباحث ما وراء الطبيعة وأحاول أن أزيد من التعريف أرى أن القول يضرب من العقل العام *Anima Mundi* يفكر فينا جميعاً هو رأى مأمول على الرغم من صعوباته خير من القول بجملة من النفوس الفردية المنقسمة تمام الانقسام .

لا بل عندنا في العصر الحاضر من علماء النفس المشغولين بدراسات النفس الإنسانية وعللها وطبائنها رجل مثل مايرسون Myerson صاحب كتاب « متحدث عن الإنسان » *Speaking of man* يدبر كتابه هذا الذي صدر سنة ١٩٥٢ على دراسات في الشخصية الفردية وفي العقل والنفس والجسم يخيّل إليك ، لولا مصطلحاتها العصرية ، أنها منسوخة من بعض شروح ابن رشد أو المعقبيين عليه . ومن الفلاسفات العصرية كفلسفة الوجودية *Existentialism* ما يكثر فيه الكلام عن الوجود والماهية *Essence* وعما يسميه بعضهم وجوداً « صادقاً » *Being* تمييزاً له من مطلق الوجود *Existence* فيسبق إلى خاطر المأخوذ بهذه المصطلحات لأول وهلة أنها بدعة من بدع أوربة الحديثة ، وما هي في الواقع إلا تكرير لمصطلحات قديمة وضعت في غير موضعها ، وهذا مثال لما جاء منها في كتاب التفاهت لابن رشد حيث يقول :

« . . . إن لفظ الوجود يقال على معنيين : أحدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود . . . والثاني ما ينتزل من الموجودات منزلة الجنس . . .

. . . . وأما هذا الرجل - أي الغزالي - فإنما بنى القول على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ ، وذلك أنه يعتقد أن الأنية - أي كون الشيء

موجوداً — شئ زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فيها
 وأن اسم الموجود يقال على معنيين أحدهما على الصادق ، والآخر
 على الذى يقابله العدم ، وهذا هو الذى ينقسم إلى الأجناس العشرة ، وهو
 كالجنس لها والموجود الذى بمعنى الصادق هو معنى فى الأذهان ، وهو
 كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه فى النفس ، وهذا العلم يتقدم العلم
 بماهية الشئ ، أعنى أنه ليس يُطلب معرفة ماهية الشئ حتى يعلم أنه موجود ،
 وأما الماهية التى تتقدم علم الموجود فى أذهاننا فليست فى الحقيقة ماهية ، وإنما
 هى شرح معنى اسم من الأسماء ، فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس
 علم أنها ماهية وحد ، وبهذا المعنى قيل فى كتاب المقولات إن كليات الأشياء
 المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها وأشخاصها معقولة بكلياتها ، وقيل فى
 كتاب النفس إن القوة التى بها يدرك أن الشئ مشار إليه وموجود غير
 القوة التى بها ماهية الشئ المشار إليه ، وبهذا المعنى قيل إن الأشخاص موجودة
 فى الأعيان والكليات فى الأذهان ، فلا فرق فى معنى الصادق فى الموجودات
 الهولانية والمفارقة

وهذه المصطلحات تختلف فى مدلولها كاختلاف معنى « الصادق » من
 زيادة المفهوم فى الكليات إلى معنى الصادق كما يريدونه حديثاً ويطلقونه على
 الموجود الذى يدرك الماهيات والكليات ولكن القول فى الوجود والماهية وأن معرفة
 الموجود لا تتوقف على العلم بماهيته قول من أقدم ما كتب فى معانى هذه
 المصطلحات .

ولا نغنى أن هذه الآراء جميعاً وليدة الاطلاع على شروح ابن رشد بنصوصها
 أو ترجماتها ، ولكننا نغنى أن الفيلسوف الجدير باسم الفيلسوف فى العصر الحديث
 لا يخلو أن يكون قد اطلع على مذاهب القرون الوسطى أو على التعقيبات التى
 أوحىها إلى الخالفين وابتعثتها فى عقول المفكرين ، وليس فى العصر الحاضر من
 اشتغل بالفلسفة ولم يطلع على أطوار المذاهب الفلسفية وسوابق الآراء حول أصول
 المسائل الكبرى فيما وراء الطبيعة ، ويكفى أن يكون قد اطلع على خلاصة هذه
 الأطوار لتنعقد الرابطة بينه وبين السلف الذى لا فكاك منه ، ولا سيما السلف
 الذى وضع الأساس ثم تعاقبت بعده أدوار البناء .

وذلك هو المقصود ببعد الأثر الذي أحدثته شروح ابن رشد في زمانها وبعد زمانها ، ولا نخال فيلسوفاً أو شارحاً كان لكلامه من الشيوخ والتأثير ما كان لهذا الشارح العظيم . .
إنها لعبرة ليس لها مكان أحق من مكان الكلام على تاريخ فيلسوف حكيم .

لو كان الاعتبار بالحوادث من عادات الإنسان ، بل من عادات المشتغلين بالحكم من الناس ، لما صودر بعد ابن رشد كتاب واحد ، ولا آمن أحد بجلوى المصادر في تفنيد الآراء .
فقد رزق ابن رشد أنصاراً ومعجبين من أصحاب الأديان الثلاثة لم يرزق مثلهم فيلسوف قبله ولا بعده ، وهو هو الذي كان له مصادر ومضطهدون من أتباع كل دين وخدام كل سلطان ، ولو أن المصادر عملوا قصداً وعمداً على نشر آرائه وشروحه لفاتهم بعض النجاح وأخطأدهم بعض التدبير .

٤ - قوة الأثر

رزق ابن رشد حظاً آخر غير بُعد الأثر واتساع مداه ، وهو قوة الأثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه .
فربما كان بُعد الأثر واتساع مداه مسألة مسافات وأبعاد ، ولكن قوة الأثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه شيء آخر يقاس بدوافع الحياة والحركة النفسية ولا يقاس بالسنين والأمكنة .
هو شيء في آفاق النفوس والعقول ، وليس في آفاق الفضاء أو صفحات الأوراق . وقد رزق ابن رشد من هذا الحظ النادر أوفى نصيب ، فما ظهرت فلسفته في مكان إلا انتصب فيه ميدان كفاح ، وكان الكفاح عنيفاً والاستبسال فيه من الجانبين على غايته في مجال الرأي والعقيدة .

فلم يحفظ لنا تاريخ الفكر مساجلة بين حكيمين في قوة المساجلة التي دارت بين ابن رشد والغزالي ومضاء سلاحها ونفاذ حججها وبراهينها ، ثم تمت هذه المساجلة برد الإمام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ = ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م)

الذى ناقش فيه براهين مناهج الأدلة « ووضع لعلم المنطق الإسلامى كتاب الرد على المنطقيين أو الرد فى الحقيقة على العلوم الحديثة فى زمانه ، ومنها حساب الكواكب والنجوم .

ودامت هذه المعركة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة إلى القرن التاسع للهجرة والقرن الخامس عشر للميلاد ، فعهد السلطان محمد الفاتح العثمانى إلى عالم زمانه خوجه زاده (المتوفى سنة ٨٩٣ للهجرة) بالموازنة بين كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى وكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، فوضع فى ذلك كتابه المشهور ، وهو مطبوع بالقاهرة مع الكتابين فى مجلد واحد .

أما فى أوربة فلم تنقطع المناقشة فى الفلسفة الرشدية من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر ، ثم كان لها استئناف فى القرن التاسع عشر على يد المؤرخ الباحث إرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) صاحب كتاب حياة المسيح وكتاب ابن رشد والرشدية وغيرهما من كتب البحث والتاريخ .

وشملت المعركة معسكر اللاهوت المسيحى ومعسكر اللاهوت الإسرائيلى فى وقت واحد .

فعلى الرغم من تحريم المجمع الكنسى لهذه المباحث فى أوائل القرن السادس عشر (١٥١٢) ظلت المعركة محتدمة طوال ذلك القرن ولم تزل كذلك حتى اختتمت بالمساجلة الكبرى بين المتفلسفين الإيطاليين أشيليني Achillini وبومبوناتسى Pomponatzi ، ولولا نشأة المباحث العلمية الحديثة وانصراف العقول إليها بعد القرن السابع عشر لما انقطع ذلك السجال .

وتتابعت فى العالم الإسرائيلى مساجلات كهذه أو أشد منها عنفاً كان المعارضون فيها لابن رشد يستندون إلى كتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة » فى الرد عليه .

* * *

ونحسب أن سر هذه القوة فى معارك الفلسفة الرشدية أنها اشتملت على مباحث ترتبط بالعقائد الدينية وأنها ظهرت عند نهاية عصر التقليد وبداية عصر الاجتهاد ، فكان لها شأنها عند الأحرار والعلماء . وبين المقلدين والمجتهدين . وقد شاعت لهذه الفلسفة « قوتها الحيوية » أن تعاود الظهور بيننا فى الشرق

العربي ، وفي أوائل القرن العشرين ، فدارت حولها مساجلة طويلة بين الأستاذ الإمام محمد عبده والأديب الأملحى فرح أنطون صاحب مجلة الجامعة ، وكانت هذه المساجلة في حينها حديث المحافظين والمجددين بين أبناء البلاد العربية والإسلامية من مراكش إلى التخوم الهندية .

ولعل هذه المساجلة تهدينا إلى أسباب اتساع الخلاف وانفراج مسافته بين المتناقشين في هذه المسائل وأشباهاها ، فإن اتساع الخلاف بينهم إنما يأتي على الأغلب الأعم من اختلاف المراجع التي يعتمدون عليها ، وهذا الذي حدث في مناقشة الأستاذ الإمام والأستاذ فرح أنطون ، فلم يكن أحدهما يعتمد على مراجع الآخر في مسألة من مسائل الفلسفة الرشدية أو الفلسفة الإسلامية على التعميم .

قال الأستاذ الإمام : « وأما العقل الأول فليس كما تقول الجامعة ، فإن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة ، وهو أول صادر عن الواجب ، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلس ، ونفس ذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية ، وعقل آخر هو العقل الثاني ، وعن هذا العقل الثاني صدر الفلك الثامن المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض ، وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث في عالمها » .

وهذا كله صحيح بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام في المشرق على الجملة ، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح أرسطو مباشرة ويفسره برأيه لا بآراء لفلاسفة المشرقين ، ويقول من كتاب « تهافت التهافت » في مسألة تعدد لعقول : « ولسنا نجد لأرسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي سب إليهم إلا لفرغوريوس الصوري^(١) صاحب مدخل عل المنطق ، والرجل يكن من حداقهم » .

أما الأستاذ فرح أنطون فكان جل اعتماده على تخریجات رينان ولم يتوسع في الإطلاع على كتاب التهافت وغيره توسع استقصاء ، وقد صرح بذلك حيث

(١) فيلسوف من مدرسة أفلاطون ولد سنة ٢٣٢ ، وتوفي سنة ٣٠٤ للميلاد ، وكتابه في مدخل المنطق هو الذي ترجمه بوثيوس (٤٧٠ - ٥٢٥ ميلادية) ونقل به منطق أرسطو إلى أوربة .

قال « . . . لا مناصر للكاتب العربي اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الإفرنج أنفسهم . . . فأخذنا كتاباً للمستتر مولر عنوانه : فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية ، وكتاباً آخر عنوانه : ابن رشد وفلسفته وهو للفيلسوف رينان المشهور » . فقد كانت المصادر إذن مختلفة ، وكان أكثرها مروياً عن صاحبه مأخوذاً من خلاصة كلامه ، ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المتناظرين في هذه المسألة ، ولا في غيرها ، شقة الخلاف .

ولتمام الفهم للعوامل التي تبعث القوة في هذه المساجلات ، نرجع إلى عهد هذه المساجلة الأخيرة — وهي كسابقاتها تجمع بين مسائل الفلسفة ومسائل الدين — فإنها بدأت في أوائل القرن العشرين (سنة ١٩٠٢) أى على مفترق الطريق بين عهد التقليد وعهد الاجتهاد ، وفي إبان الحركة التي أيقظت العقول لمواجهة الحياة في العصر الحديث .

٥ — خاتمة

إلى هنا تنتهي الصورة التي أردنا أن نبرزها للشارح الكبير ، ونرجو أن نكون قد أبرزنا بها صورة صحيحة لعقل ابن رشد في شتى مشاركاته ، وهي الفلسفة والطب والفقه ، وما يتخللها من معارف موزعة كالعلم الطبيعي وما إليه في زمانه وهذه الصورة صحيحة فيما نرجو إذا كانت قد صورت عقل ابن رشد في أحسن عمله ، وهو عقل قد امتاز بصدق الفهم وجودة الاستيعاب والأمانة في التعلم والتعليم .

لقد كان من تمام فهمه أنه شغله بما يحسنه ويسمو به على نظرائه ، فلا جرم كان شغله الأكبر بالشرح والتحصيل ، ولم يشغل نفسه كثيراً بالابتداع والابتكار .

وقد كان لفيلسوفنا عقل يغلب عليه المنطق والبحث العلمي ، ويقل فيه نصيب النظر الصوفي الذي تروعه رهبة المجهول ، كأنه يشعر به عن كسب ، ويشعر به على الدوام .

وهذه خصلة تظهر لنا في كثير من المناقشات بينه وبين الغزالي ، فإن ابن رشد لا يقصر عن الغزالي في شيء من الاحتمالات المنطقية والتقديرية العقلية . ولكن الغزالي ، الصوفي ، يحس شيئاً وراء ذلك ويضعه في ميزانه عند تفكيره ، وإن لم يحصره بالدقة التي تُحصر بها جميع المعقولات مما لا يحيطه الغيب ولا يظلل عليه الخفاء .

ولولا هذه الخصلة في عقل ابن رشد لما خطر له كما قال في صدر شروحه على كتاب ما بعد الطبيعة ، أن أرسطو « يُظن » أنه قد أدرك الحقيقة كلها في هذا الجانب من بحثه ، ولكنه كان صاحب عقل منطقي علمي يقف عند حدود ما يعرف ، ومن أمانته لما يعرف أنه ترك التصوف لذويه ، ولم يجعله عرفاناً ميسراً لكل من يدعيه .

عقل الشارح الفاهم الأمين غير مدافع .
ذلك مكانه في تاريخ الفكر الإنساني ، وقد بلغ به قصارى أثره ، وغاية قدره ، وإنه لأثر كبير وقدر عظيم .

الفصل الرابع

مِنتَجات من آثار ابن رُشد

تشتمل المختارات من كلام ابن رشد في الصفحات التالية على مقتبسات من كتاباته في الموضوعات التي كانت له فيها مشاركة كبيرة؛ وهي الفلسفة والطب والشرعية .

وفتحري في هذه المقتبسات أن تكون نماذج لطرائقه المختلفة في الكتابة ؛ وهي التأليف والتفسير والتلخيص ، ونجى في عبارته على الأخطاء اللغوية ، وهي قليلة .

ولابن رشد في موضوع الفلسفة ، والحكمة الإلهية ، مؤلفات وتفسيرات وتلخيصات ، اقتبسنا نموذجاً لكل منها في الصفحات التالية .

كما اقتبسنا نموذجاً للتلخيص والتفسير في موضوع الطب ، وقد كانت ملخصاته في هذا الموضوع « تأليفات ملخصة » أو « ملخصات مؤلفة » ، لأنها تأليف يعتمد فيه على معلوماته معززة بتجاربه ، فهو طريقة وسط بين التأليف والتلخيص .

أما الشريعة فالمقصود بما اقتبسناه دلالة على إحاطة الفيلسوف بمذاهبها المتعددة ، فليست حكمته الإلهية حكمة رجل خلون العلم بفقه الدين وأصول الشريعة ، بل هي حكمة عالم ديني عريق في هذه المعرفة ، سبقه إلى تحصيلها أبوه وجده ، وكان كل منهم عالماً في الفقه والقضاء .

وألزم ما يلزم الاطلاع عليه بين يدي فلسفة ابن رشد هو مناجاة في الاستدلال والتأويل ، وفي التوفيق بين مسائل الفلسفة ومسائل العقيدة ، وبين مناجاة هذا بما اقتبسناه من كتابه « فصل المقال فيها بين الحكمة والشرعية من الاتصال » ، وكتابه « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، وهما رسالتان صغيرتان مطبوعتان بالقاهرة .

ويلاحظ أن التأويل عنده من واجب الحكيم ، أو من حقه ، على شريطة العلم والقدرة على استقصاء أحكام الشريعة ، وذلك واضح من هذه السطور :

١ — ابن رشد الفيلسوف

حدود التأويل

« إذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة »

بوجود ما ، فلا يخلو ذلك الوجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع
أو عرّف به ، فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة
ما سُكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً
لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن
كان مخالفاً طُلب هناك تأويله .

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة
المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من
تسمية الشيء بشبيهه أو سببه ، أو للاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من
الأشياء التي عوّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي .

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية ، فكم
بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟

فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني ، والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني .
ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك
الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك
فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من
زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا اللقصد من الجمع بين للمقول والمنقول
بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع يخالف بظاهره لما أدى إليه
البرهان إلا إذا اعتُبر الشرع وتُصفحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ
الشرع ما يشهد بظاهره لتلك التأويل أو يقارب أن يشهد .

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المأول منها وغير المأول .

فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول ، والحنبلة تحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها . فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) إلى قوله : (والراسخون في العلم) ^(١) .

إلى أن يقول :

« هذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالتأويل له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء ، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط . وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك في قولنا إن ها هنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله ، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة . وها هنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم إياه على ظاهره

(١) « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الأبواب . »

كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذا أخبرته أن الله في السماء : أعتقها فإنها مؤمنة . إذ كانت ليست من أهل البرهان » .

ثم قال :

« الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطائيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك أنه ليس يوجد أحدٌ سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق .

وصنف هو من أهل التأويل الجدليّ ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، أو بالطبع والعادة .

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة ، وهذا التأويل لا ينبغي أن يُصرَّح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور ، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها — وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة — أفضى ذلك بالمصرِّح له والمصرِّح إلى الكفر . والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ، وإثبات المأوّل ، فإذا أبطال الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المأوّل عنده أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة .

فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ، ولا يثبت في

الكتب الخطائية والجدلية » .

التصوف

ورأيه في المعرفة التي يمكن أن تدرك بالتصوف بين في كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » حيث يقول :

« أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة ، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلْقَى في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب . ويحتجّون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : (واتقوا الله ويعلمكم الله) ومثل قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) ومثل قوله : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً) إلى أشباه لذلك كثيرة يُظَنُّ أنها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول : إن هذه الطريقة — وإن سلمنا وجودها — فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولما كان وجودها بالناس عبثاً .

والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبية على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن تكون إمامة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك ، لا أن إمامة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له .

ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً على العمل ، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم . »

البرهان العقلي على وجود الله

ثم انتقل من الكلام على طريقة المتصوفة إلى طريقة المعتزلة فقال :

« أما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء يقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية .

... وإذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت — أى أدلة وجود الباري — تنحصر في جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ، ولتسم هذا دليل العناية .

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولتسم هذه دليل الاختراع . فاما الطريقة الأولى فتبنى على أصليين : أحدهما أن جميع الموجودات التي ها هنا مواقة لوجود الإنسان ، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق .

... فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع أنها منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبين أنه هاتين الطريقتين هما بأعيانها طريقة الخواص . . وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء فيزيدون

على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء إن الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهى التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب .

والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالتين من قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل التعمق فى معرفة الشيء الواحد نفسه ، فإن مثال الجمهور فى النظر إلى الموجودات مثالم فى النظر إلى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعها . . . »

المعجزة

أشرنا فى الكلام على أثر الفلسفة الرشدية إلى المشابهة بين رأى دافيد هيوم فى المعجزة ورأى ابن رشد ، وخلاصة رأى دافيد هيوم أن طريقة المعجزة غير طريقة البرهان وأن الحاسب إذا عرف - مثلا - أن مجموع اثنين واثنين أربعة لا تختلف حسبه لأنه يشهد بعد ذلك خارقة من الخوارق ، وأن الجاهل قد يرى الحيلة فتلتبس عليه بالمعجزة .

وإذا قوبل بين هذا الرأى وبين رأى ابن رشد فيما يلى بدا أن المشابهة بينهما أكبر من مشابهة المصادفة والاتفاق ، وقد فقلت فلسفة ابن رشد والمناقشات فيها إلى اللغة اللاتينية ، فليس من البعيد أن يكون دافيد هيوم قد اطلع على شيء منها فى الترجمات اللاتينية ، ويتميز هذا الظن إذا أضفنا إلى الكلام فى المعجزة كلامه فى الأسباب ، وقد كان الكلام فى الأسباب موضع مناقشة بين ابن رشد والتزالى ، ترجمت كلها إلى اللاتينية .

أما رأى ابن رشد فى المعجزة فخلاصة :

١ - أن وسيلة العارف إلى الإيمان بصدق النبى هى معرفة الحق فى دعوته وليست هى رؤية الخوارق .

٢ - أن المعجزة ممكنة ، لأن قدرة الله على عمل يعجز عنه الإنسان أمر لا ينكره مؤمن بالله .

٣ - أن المعجزة مقنعة على اعتبار أن المشاهد لما يرى أنها عمل لا يقدر عليه غير الإله ، فلا بد له إذن من الإيمان بالله قبل الإيمان بالإعجاز .

٤ - أن الإسلام لم تكن من حجته المعجزات بل كانت معجزته آيات القرآن الكريم ، وفيه يقول تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » .

وهذا هو نص كلامه من كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » :

« . . . ذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادّعى الرسالة عن الملك

إلا متى علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك ،

وذلك ما يقول الملك لأهل طاعته : إن من رأيتم عليه علامة كذا من

علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي ، أو بأن يُعرف من عادة الملك

ألا تظهر تلك العلامات إلا على رسله . وإذا كان هذا هكذا فلماذا أن

يقول من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي

العلامات الخاصة بالرسل ؟ فإنه لا يخلو أن يدرك ذلك بالشرع أو بالعقل ،

ومحال أن يدرك هذا بالشرع ، لأن الشرع لم يثبت بعد ، والعقل

أيضاً ليس ممكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل ، إلا أن

يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ، ولم

تظهر على أيدي سواهم .

وذلك أن ثبوت الرسالة ينبغي على مقدمتين : إحداهما أن هذا المدعى

الرسالة ظهرت على يديه المعجزة والثانية أن كل ما ظهرت على يديه

معجزة فهو نبي .

فيتولد من ذلك بالضرورة أن هذا نبي .

فأما المقدمة القائلة إن هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة ، فلنا

أن نقول : إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس ، بعد أن نسلم أن ها هنا

أفعالا تظهر على أيدي الخلقين تقطع قطعاً أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ، ولا بمخاضة من الخواص ، وأن ما يظهر من ذلك ليس تخيلاً .

وأما المقدمة القائلة إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول ، فإنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل ، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته .

وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لأن هذا طبيعة القول الخبري ، أعني أن الذي تبرهن عنده مثلاً أن العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلومات بنفسه أن العالم موجود ، وأن المحدث موجوده .

إلى أن يقول :

« فن هذه الأشياء ، يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع أنه إلى أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يُعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل ، والفاضل لا يكذب ، بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود ، وإنه ليس يظهر هذا الخارق على أيدي أحد من الفاضلين إلا على يد رسول . وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطاً بينهما إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب ، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء

دل على وجود الطب وأن ذلك طيب » .

ثم يقول :

« وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم أنه لم يدعُ أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى ، وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها ، وقد يدلك على هذا قوله تعالى : (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) إلى قوله : (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا) وقوله تعالى : (وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون) وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) وقال : (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) وإذا كان الأمر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلاً على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز » .

ثم يقول :

« . . قال عليه السلام منبهاً على هذا المعنى الذي خصه الله به : ما من نبي من الأنبياء ، إلا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر ، وإنما كان الذي أوتيته وحياً ، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة . وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة

القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى . . فإن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهي مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ، إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً ، وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب ، ومثال ذلك لو أن شخصين ادّعىا الطب فقال أحدهما : الدليل أني أسير على الماء ، وقال الآخر : الدليل أني أبرئ المرضى ، فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى ، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعاً من طريق الأولى والأخرى . ووجه الظن للذي يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشي على الماء الذي ليس من وضع البشر فهو أولى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر .

وقد غتم الفيلسوف كلامه عن المعجزة بالتفرقة بين إقناع الخارقة وإقناع البرهان ، وكرر هذا المعنى في رده على الإمام الغزالي حيث يقول :

« وليعرف أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبّه عليه أبو حامد في غير ما موضع ، وهو الصادر عن الصفة التي بها سُمي النبي نبياً ، الذي هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق . . »

ما بعد الطبيعة

كتاب ما بعد الطبيعة أهم كتب أرسطو التي اختارها ابن رشد للشرح والتفسير ، تدل إشارات على الكتب السابقة على أن المعلم الأول قد درس موضوعه بعد نفسه وتكرار النظر فيه ، فضلا عن اسم الكتاب الذي يفيد أنه مكتوب بعد الفراغ من كتاب الطبيعيات .

والترجمة التي تشرحها ابن رشد وفهرها دقيقة في جوهريها تكاد أن تكون حرفية عند المقارنة بينها وبين التراجم المنقولة عن اليونانية ، وأكثر ما يلاحظ عليها أنها لا تلتفت إلى الطوائف اللفظية التي هي أشبه بالخلية منها بصميم المعنى ، ومثال ذلك في الفقرة التي نقلها ، بعد ، أن أرسطو يقصد بالباب أن كل إنسان يستطيع أن يصل إليه ولكن ليس كل إنسان قادراً على أن يصيب منه هدفاً بعينه ، وهذا هو نص العبارة باللغة الإنجليزية :

Since the truth seems to be like the proverbial door which no one can fail to hit, in this respect it must be easy, but the fact that we have a whole truth and not the particular part we aim at shows the difficulty of it^(١) .

وتؤخذ على الترجمة أيضاً عسلة لا ضرورة لها ، ومن أمثلتها في العبارة المتقدمة قول المترجم « ... إن كان أدرك شيئاً منه فإنما أدرك يسيراً ، فإذا جمع ما أدرك منه من جميع ما أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر ، فيجب أن يكون سهلاً من هذه الجهة » ..

ومحصل ذلك أننا لو أخذنا من كل من أدرك يسيراً من الحق ما أدركه اجتمع من ذلك قدر ليس باليسير .

ونحن نختارون فيما يلي أول عبارة من الكتاب فسرنا ابن رشد للدلالة على طريقته في التفسير ، وهي طريقة تجمع بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى وتفسير الفكرة الفلسفية التي ينطوي عليها ذلك المعنى ، ولكنه لم يسلم من بعض العيوب التي ألمعنا إليها .

افتتحت ترجمة إسحاق^(٢) بالعبارة التالية :

« إن النظر في الحق صعب من جهة ، سهل من جهة ، والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق ، ولا ذهب على الناس كلهم ، لكن واحد واحد من الناس تكلم في الطبيعة ،

(١) طبعة أكسفورد بإشراف روس (Ross)

(٢) تنسب الترجمة إلى إسحاق بن حنين (٨٣٠ - ٩١١)

وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئاً ، وإما إن كان أدرك شيئاً منه فقد أدرك يسيراً ، فإذا جُمع ما أدرك منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار قدر ، فيجب أن يكون سهلاً من هذه الجهة ، وهى الجهة التى من عادتنا أن تتمثل فيها بأن نقول : إنه ليس أحد يذهب عليه موضع الباب من الدار ، ويدل على صعوبته أنه لم يمكن أن يُدرك بأسره ولا جزء عظيم منه ، وإذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق أن يكون إنما استُصعب لا من جهة الأمور بأعيانها ، لكن سبب استصعابها إنما هو منا ، وذلك أن حال العقل فى النفس منا عندما هو فى الطبيعة فى غاية البيان — يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس » .

وقد فسر ابن رشد هذه العبارة فقال :

« لما كان هذا العلم هو الذى يفحص عن الحق بإطلاقٍ — أخذ يعرف حال السبيل الموصلة إليه فى الصعوبة والسهولة . إذ كان من المعروف بنفسه عند الجميع أن ها هنا سيلا تفضى بنا إلى الحق ، وأن إدراك الحق ليس بمتع علينا فى أكثر الأشياء ، والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أننا قد وقفنا على الحق فى كثير من الأشياء ، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين .

ومن الدليل أيضاً على ذلك ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق ، فإنه لو كان إدراك الحق ممتعاً لكان الشوق باطلاً ، ومن المعترف به أنه ليس ها هنا شيء يكون فى أصل الجبلة والخلقة وهو باطل .

فلما كان من الاعتراف به — وبخاصة عند من وصل إلى هذا العلم — أن لنا سبيلاً إلى معرفة الحق ، أخذ يعرف حال هذه السبل في العورة والسهولة فقال : ” إن النظر في الحق صعب من جهة سهل من جهة “. ثم أخذ يحتاج لوجود هاتين الصفتين في هذه السبل فقال : ” والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ منه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم ، والدليل : أما على صعوبته فإنه لم يُف واحد من الناس وصل منه — دون مشاركة غيره له في الفحص — إلى القدر الواجب في ذلك ، وأما على سهولته فالدليل عليها أنه لم يذهب على الناس كلهم ، لأنه — ولو وجدنا كل من بلغنا زمانه لم يقف جميعهم على الحق ولا على شيء له قدر من ذلك — لكننا نرى أنه عسر ولم تقض بالامتناع لمكان طول الزمان المحتاج إلى الوقوف فيه على الحق ، فكان قصر الزمان الذي وقف فيه على الحق ، إما كله وإما ذو قدر منه ، يؤذن بسهولته “ .

ولما ذكر هذا من أحوال الناس أخذ يذكر عن حال الناس في ذلك الزمن الذي وصل إليه خبره فقال : ” لكن واحد واحد تكلم في الطبيعة ، وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئاً وإما إن كان أدرك شيئاً منه فإنما أدرك اليسير ، فإذا أدرك ما جمع منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للجمع من ذلك مقدار ذوقدر “ .

يريد : وإنما قلنا هذا الذي قلنا في نحو إدراك الحق لأننا لما تصفحنا حال من كان قبلنا في العلوم ممن وصلنا خبرهم وجدناهم أحد رجلين : إما

رجل لم يدرك من الحق شيئاً وإما رجل أدرك منه شيئاً يسيراً ، ولما أخبر بهذا قال : ” فقد يجب أن يكون سهلاً من هذه الجهة ، وهي الجهة التي من عادتنا أن تتمثل فيها بأن تقول : إنه ليس أحد يذهب عليه موضع الباب من الدار “ .

يريد : وإذا تقرر أنه سهل من جهة وصعب من جهة ، فقد يجب أن يكون سهلاً من هذه الجهة ، وهي أنه في كل جنس من أجناس الموجودات أشياء تنزل منها منزلة باب الدار من الدار ، فإنها لا تنحى على أحد كما لا ينحى موضع باب الدار على أحد ، وهذه هي المعارف الأولى التي لنا بالطبع في كل جنس من أجناس الموجودات .

ولما ذكر جهة السهولة أعاد ذكر جهة الصعوبة فقال : ” ويدل على صعوبته أنه لم يمكن أن يدرك بأسره ولا جزء عظيم منه “ يريد : من أول الزمان الذي وصله خبره إلى زمانه ، وكأنه إشارة منه إلى أنه أدرك الحق أو أعظمه ، وأن الذي أدرك منه من كان قبله بالإضافة إلى ما أدرك هو منه هو جزء قليل ، إما كل الحق وإما أكثر الحق ، والأولى أن يُظن أنه أدرك الحق كله ، أعنى بكل الحق القدر الذي في طبع الإنسان أن يدركه بما هو إنسان .

ثم قال : ” وإذا كانت الصعوبة من جهتين فخلق أن يكون إنما استُصعب لا من جهة الأمور بأعيانها ، لكن سبب استصعابها إنما هو منا ، وذلك أن حال العقل في النفس منا عند ما هو في الطبيعة في غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس “ .

يريد : وإذا كانت صعوبة إدراك الموجودات توجد في وجهين فخليق أن تكون الصعوبة في الأشياء التي في الغاية من الحق — وهو المبدأ الأول والمبادئ المفارقة^(١) البريئة من الهيولى — من قبلنا نحن لا من قبلها في أنفسها ، وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما كانت مفارقة كانت معقولة في أنفسها بالطبع ، ولم تكن معقولة بتصويرنا إياها معقولة ، لأنها في أنفسها معقولة كحال الصور الهيولانية على ما تبين في كتاب النفس ، وذلك أن الصعوبة في هذه هي من قبلها أكثر مما هي من قبلنا .

ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس ، شبه قوة العقل منا بالإضافة إلى إدراك المعقولات البريئة من الهيولى بأعظم المحسوسات التي هي الشمس — إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش ، لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشمس على الخفاش ، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلاً بأن صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير — ليس معقولا لشيء من الأشياء ، كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار .

الحياة الكاملة حركة

والعبارة التي تقدمت مثال صالح لأسلوبه في الشرح ، ويلحق بالشرح أسلوبه في المناقشة لبيان فكرة ، أو الدفاع عنها ، ونختار له مثالين من مناقشاته للنزاع في حركة السماء . وفي حقيقة الأسباب . المناقشة في حركة السماء قائمة على قول الأتلمين إن الأجرام السماوية تتحرك ولا تسكن لأنها

(١) المعاني المفارقة هي ما نسميه بالمعاني المجردة ، وقد كانت عندهم فكراً محضاً ، فن الواجب

إذن أن يدركها الفكر في سهولة لولا عوائق الجسد ، أو الهيولى .

« حيوانات » روحانية ، وإنما يعرض السكون للمحى المادى من جهة فساد الجسد ، ولهذا تطلب الأجرام السماوية الحركة حيث تكون ، ويتم لها كمال الحياة بتمام الحركة .

فقال الفزائى ساعراً بهذا القول : « إن طلب الاستكمال بالكون فى كل أين يمكن أن يكون له — حماقة لا طاعة !

وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤنة فى شهواته وحاجاته ، فقام وهريدور فى بلد أوفى بيت ، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى ، وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون فى كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون فى الأماكن يمكن له ، وليس يقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفاه بالنوع ، فإن فيه استكالا وتقربا ، فيسفه عقله ويحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز إلى حيز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كالا يمتد به ، أويتشوف إليه ، ولا فرق بين ما ذكره وبين هذا .

قال ابن رشد يرد على كلام الفزائى :

« قد يظن أن هذا الكلام لشخصه يصدر عن أحد رجلين : إما رجل جاهل ، وإما رجل شرير ، وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين . ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهل^١ ، ومن غير الشرير قول شرير^٢ ، على جهة التدور ، ولكى يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات . فإنه إن سلّمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع ، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التى هاهنا هو الذى يحفظ وجودها بعد أن يوجد ، وكان هذا الفعل منه دائماً — فأى عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ لو أن إنسانا تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالبوران حولها ليلاً ونهاراً — أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال قربة إلى الله تعالى ؟ أما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول للمدينة للفرض الذى حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد فى حركته إلا الاستكمال بأينات غير متناهية ل قيل فيه إنه رجل

مجنون ، وهذا هو معنى قوله سبخلته : (إنك لن تحرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا) .

أما قوله : ” إنه لما لم يمكنها استيفاء الأحاد بالعدد أو جميعها استوتقتها بالنوع “ فإنه كلام مختل غير مفهوم .

الأسباب

أما مسألة الأسباب فالمعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هي علتها ، وهو رأى يوافقه عليه العلم الحديث الذى يكتفى بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء علتها ، وقد أجل الغزالي رأيه هذا فى كتابه « تهافت الفلاسفة » حيث قال :

” الاقتران بين ما يُعتقد فى العادة سبباً وما يُعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا . بل كل شئيين ليس هذا ذاك ولا ذاك هكذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر : مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وحز الرقية ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلمّ جرّاً . . . إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف ، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه خلقها على التساق ، لا لكونه ضروريات فى نفسه غير قابل للقبوت ، بل لتقدير .

وفى المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقية ، وإدامة الحياة مع حز الرقية ، وهلمّ جرّاً إلى جميع المقترنات .
وأنكر الفلاسفة إمكاناته وادعوا استحالة .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثلاً واحداً وهو الاحتراق والقطن مثلاً مع ملاقة النار ، فإننا نجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار ، وهم ينكرون جوازه والملاحظة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواء ، إذ لا خلاف في أن ائتلاف الروح بالقوى المدركة والحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل الجنين بإيقاع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ولم يقل أحد إنها موجودة به

وقال ابن رشد يرد عليه :

« أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي ، وللتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ، ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها ، أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق أو غير مفارق فأمر ليس معروفاً سه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وخص كثير .

وإن ألقوا هذه في الشبهة الأسباب الفاعلة التي يُحس أن بعضها يفعل بعضاً لموضع ما هاهنا من العقولات التي لا يحس فاعلها — فإن ذلك

ليس بجنى . فان التى لا تُحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا يُحس لها أسباب : فإن كانت الأشياء التى لا تُحس لها أسباب مجهولةً بالطبع ومطلوبة فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورةً ، وهذا من فعل من لا يفرّق بين المعروف بنفسه والمجهول . فما أتى به فى هذا الباب مغالطة سفسطائية .

وأيضاً فماذا يقولون فى الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجودٍ موجودٍ ، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسامؤها وحدودها ، فلو لم يكن لموجودٍ موجودٍ فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدّ ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً . لأن ذلك الواحد يُسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك ؟ فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العلم .

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجودٍ موجودٍ ضرورة الفعل فيما شأنه أن يفعل به أو هى أ كثرية ، أو فيها الأمران جميعاً — فطوب يستحق الفحص عنه . فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الوجودات إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التى لا تنهى . قد تكون إضافة تابعة لإضافة ، ولذلك لا يُقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فملت

ولا بدّ ، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافةٌ تعوق تلك الإضافة القاعلة للنار ، مثل ما يقال في حبر الطلق وغيره . ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق مادام باقياً لها اسم النار وحدها . وأما أن للوجودات الحديثة لها أربعة أسباب : فاعل ومادة وصورة وغاية^(١) ، فذلك شيء معروف بنفسه . وكذلك كونها ضرورية في وجود السببّات وبخاصة التي هي جزء من الشيء السببّ أعنى التي سموها قوم مادة وقوم شرطاً ومحلاً ، والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية .

والمتكلمون يعترفون بأن هاهنا شروطاً هي ضرورية في حق الشروط ، مثل ما يقولون إن الحياة شرط في العلم ، وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورية في وجود الموجود ، ولذلك يطردون الحكم في الشاهد والغائب على مثال واحد ، وكذلك يفعلون في الواحق اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون إن الإتيان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً وكون الموجود مقصوداً به غاية ، ما يدل على أن الفاعل له عالم به . والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأساليبها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة . فنرفع الأسباب فقد رفع العقل .

وصناعة المنطق تضع وضماً أن هاهنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة

(١) عند أرسطو أن الملائكة - مثلاً - لها أربعة أسباب : التجاوه هو السبب الفاعل ، واختلب هو سبب المادة ، والصفة التي تميزها من الكبري والتشديد هي سبب الصورة ، واستعمالها للكتابة أو للطعام هو سبب الغاية .

بتلك المسببات. لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها .

فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له ، فإنه يلزم ألا يكون هاهنا برهان واحد أصلاً ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين . ومن يضع أنه ولا علمٌ واحدٌ ضرورى — يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً .

وأما من يسلم أن هاهنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية — فلا ينكر الفلاسفة ذلك . فإن سموا مثل هذا عادةً جاز ، وإلا فما أدرى ماذا يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحالٌ أن يكون لله تعالى عادة ، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول : (ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً) ، وإن أرادوا أنها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا لذى نفس ، وإن كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة تقتضى الشيء إما ضرورياً وإما أكثرية .

وأما أن تكون عادةً لنا فى الحكم على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلاً .

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى ، مثل ما نقول : جرت عادة فلان

أن يفعل كذا وكذا ، ويُريد أنه يفعله في الأكثر . وإن كان هذا
هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم يكن هنالك حكمة أصلاً من قبلها
يُنسب إلى الفاعل أنه حكيم .

فكما قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها
بعضاً ومن بعض ، وأنها ليست مكثفة بنفسها في هذا الفعل بل بفاعل
من خارج فعله ، شرط في فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها .

وأما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من
وجه ولم يختلفوا من وجه ، وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل
الأول هو برىء عن المادة ، وأن الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات
بوساطة معقولٍ له هو غير هذه الموجودات ، فبعضهم جعله الفلك فقط ،
وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهوى ، وهو الذي
يسمونه واهب الصور . والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه ،
وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة هو هذا المعنى . . . »

٢ - ابن رشد وكتاب « الخطابة » لأرسطو

الخطابة

ومن الكتب التي عالجها ابن رشد كتاب ترجع نسبه إلى أرسطو - وهو كتاب الخطابة - وقد اتبع فيه ابن رشد طريقة التلخيص ، وكان تعويله فيه على الترجمة الحرفية ، ومثالها ترجمة أسماء الحكومات أو السياسات كما قال :

« والسياسات بالجملة أربع : السياسة الجماعية ، وسياسة الخسة ، وسياسة التسلط ، وسياسة الوجدانية وهي الكرامية ، فأما الجماعية فهي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت لا عن استئصال ، وأما خسة الرئاسة فهي التي يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الإتاوة والتغريم لا على جهة أن تكون نفقة للحمة والحفظة^(١) ولا عدة للمدينة على ما عليه الأمر في السياسات الأخر ، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول فإن جعل لهم حظاً من الثروة كانت رئاسة الثروة ، وإن لم يحصل لهم حظاً من الثروة كانت رئاسة التغلب وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول . وأما جودة التسلط فهو التسلط الذي يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجهه السنة ، وهذا التسلط صنفان : رئاسة الملك وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجهه العلوم النظرية ، والثانية رئاسة الأخيار وهي التي تكون أفعالها فاضلة قسط ، وهذه تُعرف بالإمامية ، ويقال إنها كانت موجودة في القرس الأول فيما حكاه أبو نصر (القارابي) .

(١) الحماية جمع حام ؛ والحفظة جمع حافظ .

وأما وحدانية التسلط فهي الرياسة التي يجب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرئاسية وألا ينقصه منها شيء بأن يشاركه فيها غيره ، وذلك يفيد مدينة الخيار . . . »

فعبارة التسلط - أي الحكومة الاستقرائية - مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة أريستوس *Ariston* بمعنى الأحسن ، وشدة الرياسة مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة *ألهيوس* بمعنى القلة والضعف وقد يكون من أسباب وصفها بالخسة أنها متصفة مع هذه التسمية برداة الحكم وصورة الرياسة ، ووحدانية التسلط مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة مؤخر *Monon* بمعنى الواحة ، ويقاس على ذلك سائر المصطلحات .

وطريقة التلخيص عن ابن رشد كما تدل عليها هذه الرسالة هي استيعاب المعنى وكتابتها بعد ذلك على لسان الملتصق ، فيجيز فيه أن يعزى المعنى بشاهد من عنده كما فعل في الإشارة إلى قول أبي نصر في الحكومة الفارسية ، وإن كان أرسطو قد ذكر حكومة الفرس في كلامه على السياسة الفارسية .

وهذه صفحات من كتاب الخطابة كانخصه ابن رشد في رسالته الصغيرة ، وهي مطبوعة في القاهرة منذ أربعين سنة :

« إن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل ، وذلك أن كليهما يؤمان غاية واحدة ، وهي غطابة الغير .

وكل من تكلم في هذه الصناعة بمن تقدمنا فلم يتكلم في شيء يجري من هذه الصناعة مجرى الجزء الضروري ، والأمر الذي هو أخرى أن يكون صناعياً ، وتلك هي الأمور التي توقع التصديق الخطبي ، وبخاصة المقاييس التي تُسمى في هذه الصناعة الضمائر ، وهي عمود التصديق الكائن في هذه الصناعة .

فلو كان إنما يوجد من أجزاء الخطابة الشيء الذي هو موجود الآن منها في بعض المدن لما كان لما تكلم هؤلاء فيه من الخطابة جلوى ولا منفعة ، ورأى من رأى أن استعمال جميع الأشياء التي يراد تثبيتها

بطريق الخطابة هو الصواب .

وقد يجب أن تكون السنن هي التي تحدد أن الأمر جور أو عدل ،
وتفوض أن الأمر وجد من هذا الشخص أو لم يوجد إلى الحكام .

وبالجملة فتفوض إليهم الأمور اليسيرة ، وذلك لشيئين . أما أولاً فإنه
قلما يوجد حاكم يقدر أن يميز الأمور على كنهها ، فيضع أن هذا الأمر
جور وهذا عدل ، إلا في الأقل من الزمان .

وأكثر الحكام الموجودين في المدن في أكثر الزمان ليس لهم
هذه القدرة .

وأما ثانياً فلأن الوقوف على أن الشيء عدل أو جور يحتاج واضع السنن
فيه إلى زمان طويل ، وذلك لا يمكن في الزمن اليسير الذي يقع فيه
التناظر في الشيء بين يدي الحكام .

وإذا كان الأمر كذلك فعلم أن هؤلاء الذين تكلموا في الأشياء التي
من خارج — أعنى في صدور الخطب ، وفي الاقتصاد ، وفي الاضغلات
وما يجري هذا الجرى — لم يتكلموا في شيء يجري في الخطابة مجرى
الجزء ، وإنما تكلموا في أشياء تجري مجرى اللواحق ، ومن أجل أنه
معلوم أن الأشياء للنسوبة إلى هذه الصناعة إنما يقصد بها التصديق
والاعتراف من المخاطب بالشيء الذي فيه الدعوى .

والخطابة منفعتان : إحداها أن بها يبحث للدين على الأعمال القاضية ،
والثانية أنه ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معهم
البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها ، وليس واجباً أن

نرى أنه قبيح بالإنسان أن يعجز عن أن يضر يديه ولا نرى أنه قبيح أن يعجز عن أن يضر بلسانه الذى المضره به مضره خاصة بالإنسان .
فهذه الصناعة التى ذكرنا منافعها .

والخطابة هى قوة تتكلف الإقناع الممكن فى كل واحد من الأشياء المفردة ، وليس كما ظن الذين ذكرنا أنهم تكلموا فى الخطابة أن الفضيلة والأناة إنما هى نافعة فى باب الانفعال فقط .
ومقدمات القياسات الخطبية قد تكون ضرورية وذلك فى الأقل ،
وتكون ممكنة وذلك فى الأكثر .

وكما يوجد الاستقراء والقياس فى صناعة الجدل والبرهان ، كذلك يوجد المثال فى الخطابة ، وقد يجب أن يفعل ها هنا فى هذه الأشياء مثل ما فعل فى كتاب الجدل ، وكلما كان القول أكثر عموماً كان أكثر مؤثارة وتأثيراً لأن يستعمل فى أشياء كثيرة ، وكلما كان أقل عموماً كان أخرى أن يكون جزءاً من صناعة مخصوصة .

ولما كانت هذه الصناعة قياسية فعلوم أنه يجب أن تكون فيها مقدمات من الضرورة الداعية لهذه الأشياء ومقدار الحاجة إليها ، يقف الخطيب على مقدار ما يحتاج أن يشير به فى واحدٍ واحدٍ من هذه الأشياء .
وأجناس القول الخطبى ثلاثة : مشورى ، ومُشاجرى ، وتنبيئى .

وغاية الأول النافع والضار ، وغاية الثانى الجور والعدل ، وغاية الثالث الفضيلة والرذيلة .

والامور التى يشير بها الخطيب : منها ما يشير به على أهل المدينة

بأسرهم ، ومنها ما يشير به على واحد من أهل تلك المدينة أو جماعة ،
فأما الأشياء التي تكون فيها المشورة في الأمور العظام من أمور المدن
فهي قريبة من أن تكون خمسة : (أحدها) الإشارة بالعدة المدخرة من
الأموال للمدينة ، و (الثاني) الإشارة بالحرب أو السلم ، و (الثالث) الإشارة
بمفظ البلد مما يرد عليه من خارج ، و (الرابع) الإشارة بما يدخل في البلد
ويخرج عنه ، و (الخامس) الإشارة بالتزام السنن .

والذي يشير بالعدة يحتاج أن يعرف ثلاثة أمور : (أحدها) غلات
المدينة ما هي ؟ كيما إن نقص من الفاضل منها للعدة شيء أشار بالزيادة
فيها ، و (الثاني) أن يعرف نفقات أهل المدينة كلها ، و (الثالث) أن
يعرف أصناف الناس الذين في المدينة ، فإن كان فيها إنسان بطل أو عاطل
أشار بتنحيته عن البلد ، وإن كان هنالك عظيم من النفقات في غير الجميل
أو في غير الضروري أشار بأخذ ذلك الفضل من المال منه ، فإنه ليس
يكون الغناء بالزيادة في المال ، بل وبالنقصان من النفقة .

وأما المشير بالحرب أو السلم فإنه يحتاج أن يعرف قوة من يجارب
ومقدار الأمر الذي ينال بالحاربة ، وحال المدينة في وثاقها وحصاتها وضعف
أهلها وقوتهم ، وأن يعرف شيئاً من الحروب المتقدمة ليصف لهم كيف يجاربوا
(كذا) إن أشار عليهم بالحرب ، أو يعرفهم بما في الحرب من مكروه
إن أشار بترك الحرب .

وقد يحتاج لأن يعرف ليس حال أهل المدينة فقط ، بل وحال من
في تحومه وثغوره ، أعنى كيف حالهم في هذه الأشياء ، وحالهم مع عدوهم

في الظفر به والعجز عنه ، فإنه يأخذ من ها هنا مقدمات نافعة في الإشارة عليهم بالحرب أو السلم ، ويحتاج مع هذا أن يعرف الحروب الجميلة من الحروب الجائرة ، وأن يعلم حال الأجناد هل هم متشابهون في القوة والشجاعة والرأى وإجادة ما فُوض إلى صنفٍ صنفٍ منهم من القيام بجزء جزء من أجزاء الحرب ، أعنى أن يكونوا في ذلك متشابهين . فإنهم ربما كثروا وتنازلوا ، حتى يكون فيهم من لا يصلح للحرب أو للجزء من الحرب التي فُوض إليه القيام به .

وقد ينبغي مع ذلك أن يكون ناظراً ليس فيما أفضت إليه محاربتهم قط ، بل وفيما أفضت إليه حروب سائر الناس من المتقدمين المشابهين لهم ، فإن الشبه يحكم منه على الشبيه ، أعنى أنه إن كان أفضت الحروب الشبيهة بحربهم إلى مكروه أن يشير بالسلم ، وإن كانت أفضت إلى الظفر أن يشير بالحرب . وأما حفظ البلاد فإنه يحتاج المشير بالحفظ أن يعرف كيف تُحفظ البلاد ، وما مقدار الحفظ المحتاج إليه في طارئ ، طارئ ، وكم أنواع الحفظ ، ويعرف مع هذا المواضع التي يكون حفظها بالرجال ، وهي التي تسمى بالمساح . فإن كان الحفظ لتلك المواضع قليلاً زاد فيهم ، وإن كان منهم من لا يصلح للحفظ نَحَاهُ كمن ليس يقصد قصد المحاماة عن المدينة ، بل يقصد قصد نفسه .

وينبغي له أن يحفظ أكثر من تلك المواضع الخفية أعنى التي المنفعة بحفظها أكثر . فمن عرف هذا قد يمكن أن يشير بالحفظ ، وأن يكون خبيراً بالبلاد التي يشير بحفظها .

وأما الإشارة بالقوت وسائر الأشياء الضرورية التي تحتاجها المدينة فإنه يحتاج المشير فيه أن يعرف مقدارها ، وكـم يكفى المدينة منها ، وكـم الحاضر للوجود فى المدينة ، وهو القاضل عن أهل المدينة ، وما الأشياء التى ينبغى أن تدخل وهو ما قصر عن الضرورى ، لتكون مشورته ، وما يعهد به ، على حسب ذلك .

فإنه قد يحتاج الرء أن يحفظ أهل مدينته لأمرين : (أحدهما) لمكان ذوى الفضائل ، و (الثانى) لمكان ذوى المال الذين هم من أجل ذوى الفضائل .

والحافظ للمدن يحتاج بالجملة أن يكون عارفاً بجميع هذه الأنواع الخمسة .
وأما النظر فى وضع السنن والإشارة بها فليس يسير فى أمر المدن .
فإن المدن إنما تسلم ويلتئم وجودها بالسنن ، وليس يؤول الأمر فى هذه السياسة — أعنى سياسة الحرية — إلى سياسة الإخساء من قبل استرخاء السنن ولينها ، وإن كان ذلك هو الأكثر ، بل ومن قبل الإفراط ، فإن كثيراً من الأشياء إذا أفرطت بطل وجودها كما يبطل وجودها من قبل الضعف والتقصير ، ومثال ذلك أن القطس^(١) إذا أفرط وتفاقم كان قريباً من أن يُظن أنه ليس هنالك أنف ، وإذا كان غير مفرط قرب من الاعتدال ويحتاج مع ذلك أن يعرف السنن التى وضعها كثير من الناس فاستفعوا بها .

فهذه هى الأمور العظمى التى بها يشير المشيرون على أهل المدن

(١) القطس هو تاملان قصبة الأنف . يقال رجيل أظلس وأنف أظلس .

والذين تكلموا في هذه الصناعة فلم يتكلموا من هذه الأشياء إلا فيما يجرى مجرى الأمور الكلية ، مثل أنهم قالوا : ينبغي للخطيب أن يعظم الشيء الصغير إذا أراد تفخيمه ويصغر الشيء الكبير إذا أراد تهوينه ، وينبغي له ألا يأذن في الأشياء التي تفسد صلاح الحال ، وفي الأشياء التي تعوق عن صلاح الحال إلى ضده ، ولم يقولوا ما هي الأشياء التي يعظم بها الشيء أو يصغر ، ولا ما هي الأشياء التي توجب اختلال صلاح الحال أو تعوقه أو تتجاوزها إلى ضده .

فأما صلاح الحال فهو حسن الفعل مع فضيلة وطول من العمر وحياة لذينة مع السلامة والسعة في المال مع حرية ، بشرط أن يكون الإنسان متمتعاً أى ملتزماً لا حافظاً للمال فقط أو منمياً .

ومن الأمور النافعة في اليسار والفاعلة له الأشجار المثمرة والغلات من كل شيء ، واللذيد من هذه هو ما يُجنى بغير تعب ولا نفقة . وأما فضيلة الجسد فالصحة ، وذلك أن يكونوا عارين من الأسقام البتة ، وأن يستعملوا أبدانهم ، لأن من لا يستعمل صحته فليس تعبط نفسه بالصحة . وأما الحسن فإنه يختلف باختلاف أصناف الإنسان ، فحسن الفنان وجمالهم هو أن تكون أبدانهم وخلقهم بهيئة يسر بها قبولهم الآلام والانفعال ، ولذلك كان الناس يرون فيمن كان مهياً نحو الجنس المزاوالات أنه جميل ، لأنه مهياً بها نحو الخفة والغلبة ، وأما البطش فإنه قوة يحرك المرء بها غيره كيف شاء .

وأما فضيلة الفخامة فهو أن يفوت كثيراً من الناس ويجاوزهم في

الطول والعرض والعمق ، وتكون مع ضخامته حركاته غير متكلفة لجودة هذه الفضيلة .

وأما الهيئة التي تُسمى بالمجاهدية فإنها مركبة من الفخامة والجلد والخفة .
وأما الشيخوخة الصالحة فإنها دولم الكبر مع البراءة من الحزن .
وأما كثرة الخلّة وصلاح حال الإنسان بالإخوان فذلك أيضاً غير خفى .
وأما صلاح الجلد فهو أن يكون الاتفاق لإنسانٍ ماعلةً لوجود الخير له .
والفضائل — وإن كانت غايات — فهي أيضاً خيرات في أنفسها ونافعة في الخير ؛ وقد ينبغي أن نخبر عن كل واحد من هذه ، وكيف هي خير في أنفسها ، وكيف هي فاعلة للخير .

ومن النافعات بذاتها الملكات الطبيعية التي يكون الإنسان بها مستعداً لأشياء حسنة ، مثل الذكاء والحفظ والتعلم وخفة الحركات ، والعلوم والصنائع والمير المحمود .

فهذه هي الخيرات التي يعترف بها ، ويجمع على أنها خيرات ونافعات .
ومن الاصطناعات النافعة والأفعال التي يعظم قدرها عند المصطنع إليهم أن يختار الإنسان إنساناً عظيم القدر من جنسٍ ما من الناس له أيضاً عدد عظيم القدر في جنس آخر من الناس ، فيفعل بعلو ذلك الإنسان الشر ، وبأصدقائه الخير ، مثل ما عرض لأوميروش مع اليونانيين وأعدائهم ، فإنه قصد إلى عظيم من عظماء اليونانيين في القديم فخصه بالمدح وأصدقائه من اليونانيين ، وخص علواً له عظيماً بالهجو هو وقومه المعادين اليونانيين في حروب وقعت بينهما ، فكان رب النعمة العظيمة

بذلك عند اليونانيين ، وعظموه كل التعظيم ، حتى اعتقدوا فيه أنه كان رجلاً إلهياً ، وأنه كان المعلم الأول لجميع اليونانيين .

فن هذه الوجوه يأخذ الخطيب المقدمات التي منها يقنع أن الشيء نافع أو غير نافع ، ويستبين أن الشيء الذي هو مبدأ ليس يلزم أن يكون أعظم من الشيء الذي هو له مبدأ ، وذلك أن الإرادة مبتدأ الخير ، وفعل الخير أعظم من إرادة الخير ، والذي يحكم به الكل من الجمهور أو الأكثر أو ذوى الألباب والأخبار الصالحين أنه خير وأفضل — فهو أفضل بإطلاقٍ ، وفي نفسه ، إذا كان حكمهم في الأشياء بحسب فطرم وكانوا ذوى لب ، لا بحسب ما استفادوه من الآراء من خارج . وما اختاره الكل أكثر مما لا يختاره الكل من الجمهور ، وما اختاره أيضاً كثير من الناس أكثر مما يختاره القليل من الناس ، وما اختاره أيضاً الحكام الأول — أعنى الذين لا يأخذون الأحكام من غيرهم وهم الشراة — أفضل مما لم يختاروه .

والفضلاء الأبرار الذين جرت العادة أن يأخذ عنهم الجميع أو الأكثر حكمهم أفضل .

ومن الصنف المقبول القول من الناس جداً جداً الصنف الذين كراماتهم أعظم ، لأن الكرامة لما كانت مكافأة الفضيلة كان المرء كلما عظمت فضيلته ظن به أنه قد عظمت فضيلته .

والصنف من الناس الذين نالهم المضرة العظيمة والشقاء الكبير لمكان الفضائل هم أيضاً مقبولو القول جداً جداً بمنزلة سقراط وغيره .

وقسمة الشيء إلى جزئياته يُخَيَّل في الشيء أنه أعظم . ولذلك لما أراد أميروش الشاعر أن يعظم الشر الذي لحق المدينة أخذ ببله جزئياته ، فذكر قتل الأولاد والنوح عليهم وحرق المدينة إلخ إلخ .

وكذلك الترتيب قد يُخَيَّل في الشيء أنه أعظم وهو عكس هذا . ولما كانت الأشياء الأعسر وجوداً في نفسها ، والأقل وجوداً ، يُظَن بها أنها أفضل ، كانت الأشياء الكثيرة الوجود في نفسها والسهلة الوجود قد تُرى عظيمة في المواضع التي يقل وجودها أو في الأزمنة التي يقل وجودها فيها أيضاً ، أو في الأسنان من الناس التي يقل وجودها فيها . وحدث الأشياء التي يُتَمَدَّ بها المدح أنها التي إذا فُعلت بجهل أو بغلط لم تُمدح أصلاً ، والتي يتعمد بها الحقيقة هي الأشياء التي كيفما فُعلت فقد حصلت على التمام ، ولذلك كان حسن قبول الشيء الجميل أكثر من فعل الشيء الجميل .

إلى أن يقول :

« وأما بعد هذا فنحن قائلون في النقيصة والفضيلة والجميل والقيبح ، لأن هذه هي التي يُمدح بها ويُذم ، ومن أجل أنه يعرض كثيراً أن يُمدح الناس والروحانيون (أى الأرواح العليا) بالفضيلة وبأشياء غير الفضيلة ، وليس يعرض هذا في مدح هؤلاء قط ، بل وفي مدح الأشياء للتنفسة وغير التنفسة .

والجميل هو الذي يُختار من أجل نفسه ، وهو ممدوح وخير ولذيذ من جهة أنه خير .

والفضيلة هي ملكة مقدرة لكل فضل هو خير من جهة ذلك التقدير أو يُظن به أنه خير .

وأما أجزاء الفضيلة فالبر أى العدل العام ، والشجاعة ، والبرودة ، والعفة ، وكبر الهمة ، والحلم ، والسخاء ، واللب ، والحكمة ، وسائر الأشياء التى يُمدح بها مما عدا الفضيلة فليس يسر الوقوف عليها .

وفضل الأشياء التى هي خيرات على الإطلاق كذلك مما يُمدح به ، ولذلك كان التعصب للأشياء التى تكسب المجد ، والحماة عنها قد تجعل المتعصب لها والحامى عنها من أهل الفضائل التى لا تحصل للإنسان إلا بمجاهدة كبيرة للطبيعة ، مثل العفاف والشجاعة وغيرها . والإنعام على الغير إذا لم يستند للنعم منه شيئاً هو مما يمدح به .

ومن الشرف ألا يحتاج الإنسان إلى آخرين ، بل يكون مكفياً بنفسه . وقد ينبى أن نأخذ فى المدح والذم الأمور القرية من الفضائل والنقائص وهى النقائص التى قد توجد عنها أفعال الفضيلة ، أو الفضائل التى قد توجد عنها النقائص . ومثال النقائص التى توجد عنها أفعال الفضائل ، فتوم أنها فضائل ، العى ^(١) الذى قد يكون عنه أفعال الحليم ، فيوم به أنه حليم ، والبله الذى قد توجد عنه أفعال ذوى السم ، فيتوهم بذلك أنه ذو سم .

ومثال ما يوم به أنه قبيصة ، وليس بنقيصة ، ما يعرض للكبر الهمة من أن يتجافى عن الأمور اليسيرة فيظن به أنه يغلط وينخدع .

(١) العى : الحصر والعجز عن الكلام .

وقد ينبغي أن يكون المدح بحضرة الذين يحبون الممدوح ، ومن المدح بالأشياء التي من خارج مدح الآباء ، وذكر مآثرهم ، ومدح للرء بما تسمو إليه هبته من المراتب ، وإنما يكون المدح على الحقيقة بالأفعال التي تكون على المشيئة والاختيار .

وجودة البخت التي قيل إنها السعادة على ما يراه الجمهور هي وسائر الأشياء الاتفاقية التي يُمدح بها واحدة في الجنس ، وليست هي والفضائل واحدة بالجنس ، بل كما أن صلاح الحال جنس للفضيلة — أعنى محيطاً بها — كذلك ما يحدث بالاتفاق جنس يحيط بالسعادة . وهذان الجنسان يدخلان جميعاً في باب المدح وباب للمشورة .

ثم يحتم التلخيص قائلا :

« وينبغي أن يستعمل في المدح الأشياء التي يكون بها عظم الشيء وتميمته ، وهو أن يخيل في الشيء أنه بالقوة أشياء كثيرة ، وذلك إذا قيل إنه أول من فعل هذا ، أو إنه وحده فعل هذا ، أو إنه فعل في زمان يسير ما من شأنه أن يفعل في زمان كثير . فإن هذه كلها إنما تفيد عظم الفعل ، والذين شأنهم أن يتشبهوا بالممدوحين الذين في الغاية ، ويقيسوا أنفسهم معهم دائماً ، قد ينبغي أن يُشبهوا بأولئك ، وأن يمجروا مجراهم في المدح وإن لم يكونوا وصلوا مراتبهم ، فإن فضائلهم في نمو دائم ، ومقايسة الإنسان نفسه مع غيره لا تصح إلا من الرجل الفاضل . »

٣ - ابن رشد الطيب

الطب

تكلم غير واحد من مترجمي ابن رشد عن علومه ومشاركاته فقالوا إنه كان طبيباً فقيهاً يرحل إلى فتواه في الطب كما يرحل إلى فتواه في أحكام الشريعة ، وقد كان عمله في القضاء مقترناً بعمله في الطب عند أمراء الموحدين ، ولم تكن الفلسفة ولا شك تستغرق كل وقته ، ولكنها - ولا شك أيضاً - كانت غالبية على تفكيره ملموسة في كثير من آرائه الطبية ، وربما كانت آراء أرسطو حيث عرض للكلام عن القلب والدماغ وعلاقتهما بالنفس الحية والعقل المجرد - أرجح عنده من كلام جالينوس ، مع إحاطته بكل ما وصل إلى الأندلس باللغة العربية من كلام هذا الطبيب العظيم .

ومن أمثلة ذلك رأيه في مصدر الحركة من جسم الإنسان ، فهو خلاصة مذهب أرسطو في وجود الله ووجود العالم ، إذ كان أرسطو يقول عن الله إنه « المحرك الأول » ، وإن حركة المادة لا بد أن تأتي من شيء غير مادي لا يتحرك ، وإلا لزم نسبة الحركة إلى مادة بعد مادة ، والعقل لا يستقر إلى الدور والتسلسل في الأسباب الماضية .

وابن رشد يقول عن مصدر حركة الجسم في الصفحات الأولى من كتاب « الكليات » :

« تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك ، وأن المحرك إذا كان جسماً فإنه إنما يُحرك بأن يتحرك ، فلذلك ما يحتاج المحرك إذا كان جسماً إلى محرك آخر ، فإن كان هذا أيضاً جسماً مرةً الأمر إلى غير نهاية ، أو يكون هاهنا محرك يحرك لا بأن يتحرك ، وذلك بالأب لا يكون جسماً ، فهذا أحد ما يظهر منه أن المحرك الأقصى للحيوان في هذه

الحركات ليس بجسم أصلاً ، وأنه قوة نفسانية ، ولننزلها — كما قلنا — القوة الخيلة إذا اقترنت إليها النزوعية ووقع هنالك إجماع .

وإن هذا المحرك الذى ليس بجسم ملازم ضرورة أن يكون التحرك الأول عنه جنماً ، وذلك بأن يكون التحرك عنه كالمهوى له ، وهو له كالصورة ، إذ ليس يمكن فى الحرك الأقصى للحيوان ألا يكون فى غير هوى ، كما يقال إن هاهنا مبادئ لهذه الصفة . وإذا كان ذلك كذلك فلننظر أى جسم هو ذلك الجسم ، وهو ظاهر أنه الحرارة الغريزية التى فى أبدان الحيوان ، ولذلك متى بردت الأعضاء بطلت حركاتها .

وبالجملة فهو من البين بنفسه ، ومما قيل فى العلم الطبيعى ، أن أحد ما يؤخذ فى حد هذه الحركات هى الحرارة الغريزية ، وبخاصة أفعال الغذاء ، وهذا مما لا خلاف فيه .

لكن جالينوس يرى أن ينبوع هذه الحرارة هو الدماغ ، وأنها تنبث منه فى الأعصاب إلى جميع البدن ، وأما أرسطو فيرى أن الدماغ خادم فى هذا الفعل للقلب على جهة خدمة الحواس ، أعنى أنه يعدّها ، وأن هذه الحرارة ينبوعها القلب . وقد يمكن أن نبين ذلك بمثل البيانات التى تقدمت ، وذلك أنه يظهر أن الماشى فى حين مشيه تنتشر فى بدنه حرارة لم تكون قبل ، والعضو الذى شأنه أن تنتشر منه الحرارة فى جميع البدن هو القلب لا شك فيه ، ولذلك متى طرأ على الإنسان شيء يفزعه واقتبضت الحرارة الغريزية إلى القلب ارتعشت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك ، وإذا كان ذلك كذلك فالقوة المدبرة الأولى فى

هذه الحركة — وهى التى تقدر هذه الحرارة فى الكمية والكيفية — هى فى القلب ضرورة . وأيضاً فقد يقر جالينوس وجميع الأطباء أن القوة النزوعية فى القلب ، والدماغُ خادم لها على أنه معدّل لها ، وسواء توهمت التعديل بجرم العصب أو بروح نفسانى يسرى فيه لا فرق بينهم ، إلا أنه ليس من العصب شيء يظهر فيه روح على ما يقوله جالينوس إلا العصبتان المجوفتان اللتان تأتيا فى العينين ، وأما المتحرك الأول عن الحار الغريزى فإن جالينوس يرى أنه للعضل ، أما فى الأعضاء التى ليس فيها عظام ولا هى مفاصل فبنفسه ، وأما فى المفاصل فبالأوتار النابتة من العضلة إلى طرف العظم ، وذلك أن العضل إذا انقبض إلى نفسه انجذب ذلك الوتر ، ولأنه مربوط بطرف العظم يتحرك ذلك العظم بحركته ، وإذا كان للعضو حركتان متضادتان كانت له عضلات متضادة للموضع تجذبه كل واحدة منها إلى ناحيتها وتمسك المضادة لها عن فعلها ، فإن عملت كلاهما فى وقت واحد استوى العضو وتمدد وقام .

مثال ذلك الكف إذا مدّها العضل الموضوع فى ظهرها اثنت إلى خلف ، وإن مدته جميعاً استوت وقامت .
والعضل الموجود فى البدن كما قلنا عن رأى جالينوس خمسمائة عضلة وتسع وعشرون عضلة . . . إلخ .

هذا مثال من تفكير الفيلسوف في الطب ، أو مثال من موازنته بين رأى أستاذه الفيلسوف وأستاذه الطبي ، فإنه مع إنصافه في عرض الآراء يبدو مرجحاً لحجة الفلاسفة على حجة الأطباء . ولم يكن ابن رشد في طبه ناقلاً مكشفاً بالنقل ، بل كان يضيف إلى الآراء والصفات المنقولة شيئاً من تجاربه سواء فيما يرجع إلى فهم العلة أو إلى وصف العلاج ، ومن ذلك أنه يقابل تمثيل بقراط وجالينوس للإقليم المعتدل بوطنهما اليونان فيجعل الأندلس مثلاً لاعتدال الإقليم ، ويتصرف في الحكم بما يرجحه حيث تتعارض الآراء .

* * *

ونحن ناقلون من كلامه في الطب نموذجاً لتأليفه ونموذجاً لشرحه ، فن نماذج تأليفه ما ننقله من كتاب « الكليات » ، ومن نماذج شرحه ما ننقله من تفسيره لأرجوزة ابن سينا في الطب ، وهي مخطوطة بدار الكتب المصرية .

صناعة الطب

قال في مقدمة « الكليات » يعرف صناعة الطب :

« . . . إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة يلتبس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض ، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان ، فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرى ولا بد ، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب ، ثم تنتظر في حصول غايتها كالحال في صناعة الملاحاة وقود الجيوش . ولما كانت الصنائع الفاعلة — بما هي صنائع فاعلة — تشتمل على ثلاثة أشياء : أحدها معرفة موضوعاتها ، والثاني معرفة النيات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات ، والثالث معرفة الآلات التي تحصل بها تلك النيات في تلك الموضوعات — انقسمت باضطرار صناعة الطب أولاً إلى هذه الأقسام الثلاثة . فالقسم الأول الذي هو معرفة الموضوعات يعرف فيه الأعضاء التي يتركب منها بدن الإنسان البسيطة والمركبة ، ولما كانت الغاية

المطلوبة هنا صنفين : حفظ الصحة وإزالة المرض — انقسم هذا الجزء إلى قسمين : أحدهما يعرف فيه ما هي الصحة لجميع ما به تقوم ، وهي الأسباب الأربعة التي هي العنصر والصورة والفاعل والغاية وجميع لواحقها . والقسم الثاني يعرف فيه ما هو المرض بجميع أسبابه ولواحقه .

ولما كان أيضاً ليس في معرفة مائة الصحة والمرض كفاية في حفظ هذه وإزالة هذا ، انقسم هذان الجزءان أيضاً إلى جزئين آخرين : أحدهما يعرف فيه كيف تحفظ الصحة والثاني كيف يبطل المرض .

ولما كانت الصحة ، أيضاً والمرض ليسا يبنين بأنفسهما من أول الأمر احتيج أيضاً إلى تعرف العلامات الصحية والمرضية ، وصار هذا أيضاً أحد أجزاء هذه الصناعة .

وإذا كان ذلك كذلك فباضطرارٍ ما انقسمت هذه الصناعة إلى سبعة أجزاء عظمى :

الجزء الأول : يذكر فيه أعضاء الإنسان التي شوهدت بالحس ، البسيطة والمركبة .

والثاني : تعرف فيه الصحة وأنواعها ولواحقها .

والثالث : المرض وأنواعه وأعراضه .

والرابع : العلامات الصحية والمرضية .

والخامس : الآلات وهي الأغذية والأدوية .

والسادس : الوجه في حفظ الصحة .

والسابع : الحيلة في إزالة المرض .

ونحن نقصد في ترتيبها هاهنا إلى هذه القسمة ، إذ كانت هي القسمة الذاتية لها .

ثم أشار إلى الصناعات التي (تتسلم عنها) صناعة الطب كثيراً من مبادئها فقال :

« إن هذه الصنائع بعضها نظرية وهي العلم الطبيعي ، وبعضها عملية وهذه منها صناعة الطب التجريبية ، ومنها صناعة التشريح .

« فأما العلم الطبيعي فإنه تتسلم منه كثيراً من أسباب الصحة والمرض ولا سيما الأسباب القديمة ، كالإسقطسات (العناصر) وغيرها .

وأما صناعة الطب التجريبية فإنه يستفيد منها معرفة قوى أكثر الأدوية ، فإن الذي يدرك منها بالقياس نزر بالإضافة إلى ما يحتاج من ذلك ، بل سبيل هذه الصناعة الطبية القياسية أن تعطى أسباب ما أوجدته الطريقة التجريبية .

وأما صناعة التشريح فإنها تتسلم منها كثيراً من أجزاء موضوعاتها ، ولما كان صاحب الصناعة ليس يمكنه أن يعلم المبادئ للتلصلة في تلك الصناعة ، بل إن كان فن حيث هو صاحب صناعة أخرى — وجدت تلك المبادئ في صناعته من حيث هي مشهورة ، وبخاصة في التي لا يتفق له فيها الوقوف على اليقين في جميع أجزائها ، كتجربة الأدوية . فإنه بالإضافة إلى الوقوف على هذا الجزء من الصناعة استقصى بقراط العمر الإنساني في قوله : العمر قصير ، وأما في الجزء القياسي منها فليس هنالك قصر .

وكذلك الأمر في زماننا هذا في كثير من الأعضاء المشاهدة بالتشريح . إذ كانت هذه الصناعة قد دثرت .

وينبغي أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب . إذ كما بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطب . لكن يفترق

بأن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هي أحد الموجودات الطبيعية ،
وينظر الطبيب فيهما من حيث يروم حفظ هذه وإزالة هذا ، ولذلك يحتاج
الطبيب بعد معرفة الكليات التي تحتوى عليها هذه الصناعة إلى طول
مزاولة ، وحينئذ يمكن أن يوجد في المواد ، فإن الكليات المكتوبة في
هذه الصناعة يلحقها عند إيجادها في المواد أعراض ليس يمكن أن تكتب .
فإذا زاول الإنسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدمات تجريبية يقدر
بها أن يوجد تلك الكليات في المواد ، وذلك كالحال في الصنائع العملية
التي تستعمل الروية .

وأرسطو يخص هذه من بين الصنائع العملية بالقوى ، ومن هنا يظهر
أن ما قيل في حد الطب من أنه معرفة الصحة والمرض والأشياء المنسوبة
إليهما أنه حد غير صحيح . وذلك أنه أسقط من هذا الحد الفصل الذي
به يتميز نظر صاحب هذا العلم من نظر صاحب العلم الطبيعي ، وكذلك
أيضاً لا يلتفت إلى ما يقولونه من الحال التي ليست بصحة ولا مرض ،
فإنه ليس بين ضرر الفعل المحسوس و (لا ضرره) وسط ، وإنما يختلف
بالأقل والأكثر ، وليس للتوسط بين الضدين أن يكون كل واحد منهما
في جزء غير الجزء الذي فيه الآخر ، ولا في زمن غير الزمن الذي فيه
الآخر ، وهذا يبين مما قيل في العلم النظري . . . »

أمراض الدماغ

« أكثر أمراض الأعضاء الباطنة التي تحتاج إلى الاستدلال عليها هي :

إما أورام وإما سوء مزاج مادي أو غير مادي .

والدماغ يعرض له أصناف سوء المزاج — أغنى الحار والبارد ، والرطب واليابس ، ويُستدل على واحدٍ واحدٍ منها بالعلامات الدالة على غلبة ذلك المزاج على الدماغ ، مثل حمرة الوجه وسخونة الملمس التي تدل على غلبة الدم ، وتخص سوء المزاج الحار أو البارد أنهما يتبعهما الوجع المسى صداعاً ، إلا أنه في المزاج الحار أحد .

وأما الرطوبة واليبوسة فليس يكون عنهما وجع ، بل إنما يكون عن الرطوبة ثقل فقط ، وقد يستدل على الرطوبة بثقل الرأس وكثرة النوم وكدر الحواس ، وعلى اليبوسة بأضداد هذه الأعراض .

وربما كان هذا المزاج العارض للرأس حادثاً فيه حدوثاً أولياً ، وربما كان من عضو آخر . وأكثر ذلك إنما يكون عن المعدة ، ويُستدل على ذلك بالصداع الذي يهيج عند تهوع^(١) المعدة أو خلوها عن الطعام أو فساد الأغذية فيها ، وبالجملة أنه يزيد مرض الدماغ بتزيد مرضها وينقص بنقصانه .

وربما كان بمشاركة العرقين السبابين كما يعتري في الصداع المسى شقيقة ، ويُستدل عليه بالعلامات الدالة على امتلاء الرقبة .

وربما كان ذلك بمشاركة جميع البدن ، ويُستدل عليه بالعلامات الدالة على أحد صنفى الامتلاء .

ويحدث بالدماغ جميع أصناف الأورام الحارة والباردة ، والاستدلال هنا على العضو الآلم وعلى المرض قد يكون من الأفعال الخاصة به ، وذلك أن الدماغ إذا أصابته مثل هذه الآفة أصابه بسببها اختلاط ذهن ملازم ،

(١) : تقياً . والهواج والهواة : التواء .

وإنما قلنا ملازم فرقاً بينه وبين الاختلاط الذى يكون بمشاركة عضو آخر كالذى يعرض من ورم الحجاب .

فأما كيف يُستدل من هذه الأمراض الداخلة على الأفعال على نوع المرض الفاعل لتلك — فإن الذى يكون منها صفراويا يعرض لصاحبه خيالات ردية ويخيل إليه كأنّ زئبراً على ثيابه فهو يلتقطه ، ويصيبهم سهر ، وإذا انتبهوا انتبهوا مذعورين . وأما الذى يكون عن الدم فإن السهر فيهم يكون أقل ويعرض لهم ضحك وانبساط ، كما أن الذى يكون من الصفراء يكون مع غضب وسوء خلق . وأما الذى يكون عن السوداء فإن فساد الدهن فيه يكون مع جزع شديد وخوف وبكاء ، وأما الذى يكون عن البلمغم فإنه يكون عنه تعطل فى القوى النفسانية »

بعض الأغذية

١ - الفواكه

« وأما الفواكه فأفضلها التين والعنب .

التين — والتين فى مزاجه حار رطب يحمل بالمعدة ويلين البطن ، وفيه جلاء بحسب ما فيه من اللبنة ، وأفضله أتمه نضجاً .

العنب — وأما العنب فإنه حار ، حرارته قليلة ، رطب باعتدال ، يخضب البدن بسرعة ، إلا أنه يكون عنه رياح فى المضموم كلها ، بخلاف التين ، فإن الرياح المتولدة عنه إنما هى فى المعدة والأمعاء .

وأما الزبيب فحار رطب ، منضج ، نافع للكبد ، وأما نبيذه فهو أضعف في أفعاله من الحجر ، وهو بالجملة ينوب منابها .

التفاح — التفاح الحلو حار باعتدال ، رطب ، والحامض بارد يابس ، خاصته تقوية الأعضاء الرئيسية ، وهو يقوى الدماغ بالشحم ، وهذا كله بعطريته ، وهو مما يولد رياحاً غليظة في المضم الثاني والثالث ، حتى إنهم زعموا أنه ربما كان سبباً للسُّل ، وذلك أنه يخرق الرياح المتولدة عنه شرايين الرئة . . . هكذا حكاه أبو مروان بن زهر ، ولكن شرابه ليس يتولد عنه هذه النفخة .

الكثيرى — أما الذى لم يدرك منه فضج فبارد يابس ، وأما الذى أدرك فعتدل أو مائل إلى البرد قليلاً لأنه مركب من حلاوة وحمضة ، وقبض أفعاله الثوالت قبض البطن ، وخاصته قطع العطش .

السفرجل — أغلظ جوهرأ من الكثيرى وأكثر قبضاً ، ولذلك صار برده أكثر ، وخاصته أنه يشد النفس وينفع من الخفقان شمه كما ينفع الكثيرى وهو فى ذلك أقوى .

الرمان — منه الحار ومنه الحامض ، وكلاهما رطبان ، إلا أن الحلو أرطب وأحر ، ويكون منه نفخة يسيرة ، وخاصته أنه يمنع الأغذية من أن تفسد فى المعدة .

الخوخ — بارد رطب يحدث أخلاطاً زجاجية ، خاصته أنه إذا شُمّ فع المغمسى ، ينفع أكله من بخر المعدة ، وأما لب نواه فإنه يحلو الوجه ودهنه ينفع من ثقل الصم ، وعصارته تقتل الديدان .

الشمس — وأما الشمس فإن مزاجه يقرب من مزاج الخوخ ، إلا أنه ليس فيه خواص الخوخ .

العبر — هذا نوعان : أبيض وأسود ، وكلاهما إذا أدرك بلرد رطب ، يكثر برد الصفراء ويرخي فم المعدة بعض إرخاء .

٢ - البقول والحبوب

الباقلي — إما أن يكون معتدلاً في الحر والبرد ، وإما أن يكون مائلاً إلى الحر قليلاً ، وبذلك صار يحلل الأورام بالجلاء الذي فيه وينضجه ، وهو كثير الرطوبة ، ولذلك يتولد عنه نفخ كثير ، وليس في الطبخ قوة على إذهاب نفخته ولو طبخ كل الطبخ كما يقول جالينوس ، وزعموا أن خاصته الإضرار بالفكر ، وإن من تهادى عليه لا يرى رؤيا صادقة .

الحصى — حار باعتدال ، رطب ذو نفخة أيضاً ، وأفعاله الثوالت أنه يزيد في النى ويدر البول والطمث ويفتت الحصى الأسود منه ، والذي يؤكل منه رطباً يولد في المعدة والأمعاء فضولاً كثيرة ، والمقلو منه ومن الباقلي أقل نفخة إلا أنه أعسر هضماً ، اللهم إلا أن يخلخله الإنقاع قبل ذلك ، وخاصته تحمير البشرة ، وذلك ضرورة لكثرة ما يتولد عنه من الروح ولذلك يعين على الباه .

العدس — بارد يابس ، يولد دماً أسود ، ويطفىء الدم الملهب ، ولا سيما إذا طبخ بالخل ، وأفعاله الثوالت أنه يقطع الباه ويولد ظلمة البصر ، وهو إذا سلق بالماء حابس للبطن .

الترمس — يابس أرضى مر ، فإذا وقع فى الماء حتى تذهب مرارته كان غذاء طيباً ، وهو إذا استعمل مرّاً قتل الأجنة وأخرج الحيات من الجوف ويدبر البول ويفتح أفواه البول .

الأرز — غليظ الجوهر ، قريب من الاعتدال فى الحر والبرد ، يقطع الإسهال ، وهو غذاء لذيد إذا طبخ باللبن .

اللوبياء — إلى الحرارة ما هى ، والرطوبة ، تخصب البدن وتدر البول والطمث ، وتلين البطن وخاصةً الأحمر منه ، وتُرى أحلاماً وتقرز الرأس .

الدخن — بارد يابس . عاقل للبطن ، قليل الغذاء .

الذرة — يابسة ، قليلة الغذاء .

الجلبان — بارد يخفف ، قليل الغذاء . «

الرياضة

« الرياضة هى حركة الأعضاء إرادةً ما .

وذلك (أولاً) للأعضاء التى شأنها أن تتحرك بهذه الحركة ، وهى جميع الأعضاء التى لها حركة إرادية .

و (ثانياً) للأعضاء التى تتجاوز هذه ، وهى الأوردة وآلات الغذاء . ولما كانت الرياضات هى حركات الأعضاء كان منها جزئى وكلى ، وذلك أن منها ما هى رياضة لجميع البدن ، وهى الحركة الكلية لجميع الحيوان ، ومنها ما هى رياضة مخصوصة بعضو ما : مثل أن الصوت رياضة الرئة ، والقيام والقعود رياضة للصلب ، ولن يخفى على من كان عالماً بحركة الأعضاء

أى رياضة تخص عضواً عضواً ، فهذا أحد ما تنقسم إليه الرياضة من جهة الأعضاء أنفسهم .

والرياضة منها قوية ومنها خفيفة ، وكل واحد من هذين الأمرين إما أن يكون عن نقلة المرتاض أعضائه بعضاً ، وهو يوجد فيها السريعة والبطيئة . وإما أن يكون مقاومة بينه وبين محرك آخر يثبت في مكان ويأمر غيره أن ينزعه منه ، ، ومن هذا النوع إشالة الحجر وغير ذلك ، وهذه ليس يوجد فيها السرعة والبطء ، وربما اجتمع في الرياضة السرعة والقوة ، كالذين يطفرون بالحروب .

والرياضة المعتدلة فعلها بالجملة تنمية الروح الغريزية ، وتدفع الفضول عن آلات الغذاء وتحليلها وتطيب الأعضاء أنفسهم ، وهى فى هذا المعنى أفضل شئ تنمى به الحرارة ، وهذه إذا استعملت بعد تمام الهضم نفعت هذه المنفعة التى ذكرنا ، وأما متى استعملت والغذاء غير منهضم لن يؤمن عن استفراغ الأعضاء أنفسهم أن تجتذب الغذاء إليها غير منهضم .

وبالجملة فالقوة الهاضمة إنما يكمل فعلها بالسكون كما أن القوة الدافعة إنما يكمل فعلها بالحركة ! ولهذا كان وقت الرياضة هذا الوقت ، وعلامة هذا الوقت أن يكون البول منصباً أترجياً^(١) لا شديد الحرارة ، ومقداره فى القوة هو أن يتبدى البدن يعرق والنفس يتصاعد .

« وأما الرياضة القوية فإنما تستفرغ من البدن أكثر مما تحتاج إليه ،

(١) الأترج والأترنج : ثمر من جنس الليمون ويقال له أيضاً الترنج

فهى بذلك تضعف كما نرى ذلك فى أصحاب المهن القوية .
 وأما الضعيفة فإنها لا تستفرغ كل ما يجب استفرغاه ، فلذلك كانت
 زائدة فى الأعضاء ومنمّية للأبدان .
 وأما أن الرياضة بالجملة مصحة عظيمة ، وأنها أشد من عدم الرياضة ،
 فذلك يتّ من حال المقصورين فى السجون ، فإنها تصفر وجوههم وتفسد
 سحتهم وتحل أفعالهم الطبيعية كلها ، وليس يظهر هذا فى الإنسان قط ،
 بل وفى جميع الحيوانات المقصورة ، كالطيور فى الأقفاص وغير ذلك ... »

شرح أرجوزة الرئيس

وفى ما يلى مثال من شرحه فى الطب مقتبس من رسالته فى التعقيب على أرجوزة ابن سينا ، وهو
 من كلامه فى تدبير الطفل فى بطن أمه وبعد ولادته :

الطفـلُ يحفظ فى بطن أمّه كي لاتصيبه آفة فى جسمه (كذا)
 يريد أنه ينبغى أن تحفظ الأم كيلا تصيبها ضربة فينحل عضو من
 أعضاء الطفل .

والظئرُ أن تطعمه أو تسقيه فأختر له مدة من سن التربية
 يقول : والظئر التى تطعمه أو تسقيه فأخير ما له من التربية أن تكون
 حسنة المزاج من أجل لبنها ، وإن كان يريد بالظئر المرضعة ، وإن كان
 يريد غير المرضعة فعنه أن تكون عارفة بتدبير الأطفال ، أعنى بتغذيتهم
 وإحمامهم وغير ذلك مما يحتاج إليه الطفل .

واحفظ على الحامل فى معدّتها كي لا يرى الفساد فى شهوتها

ولما كان الحوامل يعرض لمن كثيراً انقلاب المعدة ، وذلك في أول حملهن ، ويعرض لمن شهوات غير طبيعية ، يقول : احفظ عليها في معلتها بأن تطلعها المتقوية للمعدة القاطعة للشهوة الردية .

ويصلح الدم وينقى الفضلُ ذاك الذى يكونُ منه الطفل إن هاجها دمٌ فلا تفصدها بل بالبرود واللطاف اقصدُها يريد . واسقها ما يروق الدم ويصفيه ، وإن هاج بها الدم فلا تفصدها واستعمل عوض ذلك المبردات للدم والمنظفة له ، وإن أمر ذلك لأنه يخاف من القصد أن يسقط الجنين .

تدبير الطفل في خاصته :

ادهنهُ بالقابضِ عند شدّه حتى ترى صلابة في جلده وحمّه تنظفه من أخلاطه ووسط الشدّ على قاطبه يقول : ادهنه بالأدهان القابضة عند شدّ قاطه ، وحمّه بالماء الحار المعتدل الحرارة ، ولينظف من الأوساخ ، واجعل شد القماط عليه متوسطاً . وجالينوس يأمر بأن يسحق الملح وينذر على الأطفال حين يولبون .

ألزّمه في يقظته الضياء كما يرى النجوم والسماء كثر له الألوان بالنهار لكي تقويه على الأبصار

هذه وصية في رياضة بصره وتقويته بالاستعمال ، وذلك أن كل عضو يقوى بالاستعمال ، وذلك أن يلزم في يقظته المواضع المضيئة ، وأن يجعل بحيث يرى السماء والنجوم ، وأن يكثر له الألوان الملونة .

ناغيه بالأصوات في تعليمه كما تقويه على التكليم

هذه وصية باستعمال آلات السمع منه وإعداده لأن يتكلم ، وذلك أن الأطفال من شأنهم أن يروضوا محاكاة للتكلم كما يفعل الطير الذى يقبل تعليم الكلام . وامنعهُ أن يفصد أو أن يسهل حتى يرى إنفاعه قد اعتلا وما اعترى من ورمٍ أو حبٍ فلا تقابلهُ له يجذب يقول : والطفل لا ينبغي أن يفصد ولا أن يسهل ، وإن اقتضت ذلك طبيعة المرض ، حتى يتجاوز سن المنفعة وهو أن يبلغ الرابع عشر من السنين أو الخامس عشر . وأما قوله :

وما اعترى من ورمٍ أو حبٍ فلا تقابله له يجذب فلا أدري ماذا يريد بالجذب ، فإن كان يريد بالجذب تسهيل المادة إلى غير جهة العضو الورم ، وذلك بالقصد المضاد فهو منطوفى نهيهِ عن القصد ، وإن كان يريد أنه لا ينبغي أن تجعل عليها الأدوية الجاذبة فهذه وصية نعم الأطفال وغيرهم فى الأورام والحبوب ، ولعل الأطفال بذلك أحق لرطوبة أمزجتهم .

وقد تناول ابن رشد شرح كلام ابن سينا فى ذكر أمزجة الأزينة - أى الفصول ، فقال :

أقول فى الزمان بالتقدير إذ لا سبيل فيه للتحرير فللشاء قوة للبلغم وللريح هيجان للدم والمرّة الصفراء للمصيف والمرة السوداء للخريف « لما تكلم فى أصناف أمزجة الإنسان أراد أن يتكلم فى أصناف أمزجة الزمان . فقله : فللشاء قوة للبلغم) يريد أن مزاج الشتاء بارد رطب كمزاج البلغم ، ولذلك البلغم يتولد فيه .

وقوله : (وللربيع هيجان للدم) يريد أن الربيع حار رطب على طبيعة الدم ، ولذلك الدم يكثف فيه .

وقوله : (والمرة الصفراء للصيف) يعنى أنها تتولد فيه ، لأنها حارة يابسة كما أنه حار يابس . (وللمرة السوداء للخريف) يعنى أن طبيعة الخريف هى طبيعة السوداء ، ولذلك السوداء تتولد فيه .

وما قاله فى الربيع من أنه حار رطب هو الحق ، خلافاً لرأى جالينوس فى كتاب المزاج ، لأنه صرح هناك أن الربيع معتدل بالمعنى الذى يقال عليه معتدل ، أى الذى توجد فيه الكيفيات على السواء .

ولم توجد للموجودات فيه أفعال الحياة التى سببها الحرارة والرطوبة بأولى من فعل ضد الحياة ، التى سببها البرد واليبس . لأنها لو تقاومت فيه القوى لم ينسب إليه توليد خلط من الأخلاط ، لادم ولا غيره .

وبالجملة لا نشوء ولا كون لكل ما مزاجه شبيه بمزاجه كالدم . وجميع الكائنات التى توجد فى هذا الوقت قد يجب ضرورة أن يكون حاراً رطباً ، ويكون معتدلاً ، لأنه وسط بين الصيف والشتاء .

وكون الفصول لا توجد إلا أربعة وكذلك الأخلاط على أن الأمزجة أربعة ، أعنى المركبة . .

ولو وجد مزاج معتدل بمعنى أن الإسقطسات (العناصر) فيه متساوية لما وجد لهذا المزاج فعل منسوب إلى الكيفيات الأول ، وكانت له صورة واحدة .

٤ — ابن رشد الفقيه

وابن رشد الفقيه ، كابرش رشذ الطيب ، وابن رشذ الفيلسوف ، محصل يحيط بموضوعه ويستقصى الأكثر الأهم من أصوله وفروعه ، وقد كان على مذهب الإمام مالك كأكثر أهل المغرب ولكنه كان يتبع المذاهب فى المسائل الخلافية ، وله كتاب فى الفقه سماه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » يدل اسمه على منحاه فى التأليف ، فإنه نافع للمبتدئين المجتهدين والمحصلين المتوسعين ، وقد ذكر ابن أبى أصيبعة وغيره كتاب المقدمات فى الفقه بين كتب ابن رشذ الحفيد وهو خطأ يسهل التنبية إليه لمن ألقى نظرة على الكتابين ، إذ هما فى موضوع واحد على نسق متقارب من التوسط بين الإسهاب والإيجاز ، ومن المستبعد أن يشتغل مؤلف واحد بوضع كتابين فى موضوع واحد على هذا المثال ، وقد ترجم المقرئ لابن رشذ الجذ فى كتاب « أزهار الرياض فى أخبار عياض » وذكر « من تواليفه كتاب المقدمات لأوائل كتب المدونة » وكان ابن رشذ الحفيد يشير فى « بداية المجتهد » إلى كتاب المقدمات فيقول كما « حكاه جدى رحمة الله عليه فى المقدمات » فهو على التحقيق من مؤلفات الجذ لا من مؤلفات الحفيد . ونحن نأقلون هنا كلامه فى القضاء على سبيل المثال لإحاطته وتقديره ورأيه فى مهام عمله . قال فى كتاب « الألفية » من « بداية المجتهد » :

« والنظر فى هذا الباب فيمن يحوز قضاؤه ، وفيما يكون به أفضل ، فأما الصفات المشترطة فى الجواز فأن يكون حرّاً مسلماً بالغاً ذكراً عاقلاً عدلاً .

وقد قيل فى المذهب إن الفقه يوجب العزل ويمضى ما حكم به . واختلفوا فى كونه من أهل الاجتهاد ، فقال الشافعى يجب أن يكون من أهل الاجتهاد ، ومثله حكى عبد الوهاب^(١) عن المذهب ، وقال أبو حنيفة : يحوز حكم العامى . قال القاضى : وهو ظاهر ما حكاه جدى

(١) عبد الوهاب بن على بن نصر مؤلف النصرة لمذهب مالك وشرح المدونة ، ولد ببغداد

وتوفى بمصر (٤٢٢ هجرية و١٠٣١ ميلادية)

رحمة الله عليه في المقدمات عن المذهب ، لأنه جل كون الاجتهاد فيه من الصفات المستحبة . وكذلك اختلفوا في اشتراط الذكورة فقال الجمهور . هي شرط في صحة الحكم ، وقال أبو حنيفة : يجوز أن تكون المرأة قاضياً في الأموال . قال الطبري : يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شيء . قال عبد الوهاب : ولا أعلم بينهم اختلافاً في اشتراط الحرية ، فمن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الإمامة الكبرى ، وقاسها أيضاً على العبد ، لنقصان حريتها ، ومن أجاز حكمها في الأموال فتشبيهاً بجواز شهادتها في الأموال ، ومن رأى حكمها نافذاً في كل شيء قال : إن الأصل هو أن كل من يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز إلا ما خصه الإجماع من الإمامة الكبرى .

وأما اشتراط الحرية فلا خلاف فيه ، ولا خلاف في مذهب مالك أن السمع والبصر والكلام مشرطة في استمرار ولايته ، وليست شرطاً في جواز ولايته ، وذلك أن من صفات القاضي في المذهب ما هي شرط في الجواز فهذا إذا وُلِّيَ عُزْلٌ وفسخ جميع ما حكم به ، ومنها ما هي شرط في الاستمرار وليست شرطاً في الجواز ، فهذا إذا وُلِّيَ القضاء عُزْلٌ ونفذ ما حكم به ، إلا أن يكون جوراً .

ومن هذا الجنس عندهم هذه الثلاث صفات .

ومن شرط القضاء عند مالك أن يكون واحداً ، والشافعي يميز أن يكون في المصر قاضيان اثنان إذا رسم لكل واحد منها ما يحكم فيه ، وإن شرط اتفاقهما في كل حكم لم يجز ، وإن شرط الاستقلال لكل

واحد منهما فوجهان : الجواز والمنع . قال : وإذا تنازع الخصمان في اختيار أحدهما وجب أن يقتريا عنده .

وأما فضائل القضاء فكثيرة ، وقد ذكرها الناس في كتبهم ، وقد اختلفوا في الأئمة : هل يجوز أن يكون قاضياً ؟ والأئمة جوازه لكونه عليه الصلاة والسلام أمياً . وقال قوم لا يجوز ، وعن الشافعي القولان جميعاً ، لأنه يحتمل أن يكون ذلك خاصاً به لموضع العجز ، ولا خلاف في جواز حكم الإمام الأعظم ، وتوليته للقاضي شرط في صحة قضائه ، لا خلاف أعرف فيه .

واختلفوا من هذا الباب في نفوذ حكم من رضىه المتداعيان من ليس بوالٍ ، على الأحكام ، فقال مالك : يجوز ، وقال الشافعي في أحد قولي : لا يجوز ، وقال أبو حنيفة : يجوز إذا وافق حكمه حكم قاضي البلد .

وأما فيما يحكم فاتفقوا أن القاضي يحكم في كل شيء من الحقوق كان حقاً لله أو حقاً للآدميين ، وأنه نائب عن الإمام الأعظم في هذا المعنى ، وأنه يعقد الأنكحة ويقدم الأوصياء . وهل يقدم الأئمة في المساجد الجامعة ؟ فيه خلاف . وكذلك هل يستخلف ، فيه خلاف في المرض والسفر ، إلا أن يؤذن له .

وليس ينظر في الجبابة ولا في غير ذلك من الولاة ، وينظر في التحجير على السفهاء عند من يرى التحجير عليهم .

ومن فروع هذا الباب : هل ما يحكم فيه الحاكم يحله للمحكوم له به وإن لم يكن في نفسه حلالاً ؟ وذلك أنهم أجمعوا على أن حكم الحاكم الظاهر

الذى يعتريه لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً ، وذلك فى الأموال خاصة ، لقوله عليه الصلاة والسلام . إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلىّ ، فلعن بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً ، فإنما أقطع له قطعة من النار . واختلفوا فى حل عصمة النكاح أو عقده بالظاهر الذى يظن الحاكم أنه حق ، وليس بحق . إذ لا يحل حرام ولا يحرم حلال بظاهر حكم الحاكم دون أن يكون الباطن كذلك . هل يحرم ذلك أم لا ؟ فقال الجمهور : الأموال والقروج فى ذلك سواء ، لا يحل حكم الحاكم منها حراماً ولا يحرم حلالاً . وذلك مثل أن يشهد شاهداً زور فى امرأة أجنبية أنها زوجة لرجل أجنبي ليست له بزوجة ، فقال الجمهور : لا تحل ، وإن أحلها الحاكم بظاهر الحكم . وقال أبو حنيفة وجهور أصحابه : تحل له . فعمدة الجمهور عموم الحديث المتقدم ، وشبهة الخفية أن الحكم باللعان ثابت بالشرع ، وقد علم أن أحد المتلاعنين كاذب ، واللعان يوجب الفرقة ويحرم المرأة على زوجها الملاعن لها ويحلها لغيره ، فإن كان هو الكاذب فلم تحرم عليه إلا بحكم الحاكم ، وكذلك إن كانت هى الكاذبة ، لأن زناها لا يوجب فرقها على قول أكثر الفقهاء ، والجمهور أن الفرقة هاهنا إنما وقعت عقوبة للعلم بأن أحدهما كاذب .

والقضاء يكون بأربع : بالشهادة واليمين والنكول والإقرار ، أو بما تركب من هذه ، ففى هذا الباب أربعة فصول .

١ — أم المراجع العربية

تهافت التهافت	مقدمة ابن خلدون
فصل المقال . . .	نفع الطيب
الكشف عن مناهج الأدلة . .	المعجب في تلخيص أخبار المغرب
بداية المجتهد ونهاية المقتصد	إخبار العلماء بأخبار الحكماء
تفسير ما بعد الطبيعة	وفيات الأعيان
تلخيص كتاب المقولات	جمهرة أنساب العرب
تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو	قصة حى بن يقظان
شرح أرجوزة الطب لابن سينا	كتاب الأخلاق لأرسطو
الكليات	حاضرة العرب فى الأندلس

٢ — أم المراجع الأجنبية

<i>Renan</i>	: Averroès et l'Averroisme
<i>Maurice de Wulf</i>	: History of Medieval Philosophy
<i>Joseph Maccabe</i>	: Splendour of Moorish Spain
	: Legacy of Israel
<i>William James</i>	: Principles of Psychology

فهرست

الفصل الأول

عصر ابن رشد .

صفحة	
٥	١ - الحركة العلمية
٩	٢ - الحركة السياسية وتأثيرها في الثقافة
١٥	٣ - الحركة الاجتماعية

الفصل الثاني

ابن رشد في عصره

١٨	١ - حياة ابن رشد
٢١	٢ - نكبته وأسبابها

الفصل الثالث

جوانب ابن رشد

٢٧	١ - آثار ابن رشد
٣٠	٢ - فلسفة ابن رشد
٣٥	قلم العالم
٣٩	علم الله بالجزئيات
٤٠	خلود النفس
٤٩	٣ - أثر الفلسفة الرشدية
٥٥	٤ - قوة الأثر
٥٨	٥ - خاتمة

الفصل الرابع منتخبات من آثار ابن رشد

صفحة	
٦٠	١ - ابن رشد الفيلسوف
١٠	حدود التأويل
٦٤	التصوف
٦٥	البرهان العقلي على وجود الله
٦٦	المعجزة
٧١	ما بعد الطبيعة
٧٥	الحياة الكاملة حركة
٧٧	الأسباب
٨٢	٢ - ابن رشد وكتاب « الخطابة » لأرسطو -
٩٦	٣ - ابن رشد الطبيب
٩٦	الطب
٩٩	صناعة الطب
١٠٢	أمراض الدماغ
	بعض الأغذية :
١٠٤	١ - الفواكه
١٠٦	٢ - البقول والحبوب
١٠٧	الرياضة
١٠٩	شرح أرجوزة الرئيس
١١٣	٤ - ابن رشد الفقيه
١١٧	أهم المراجع
١١٨	الفهرست

مجموعة نوايغ الفكر العربى

مجموعة جديدة جامعة تقدم نوايغ الفكر العربى فى جميع العصور ، كما يصورهم ويترجمهم نوايغ الفكر العربى فى العصر الحاضر من كل قطر وبلد ، فهى تعنى بالشعراء والكتاب ، كما تعنى بالفلاسفة والحكماء ، وتتناول أعلام اللغة كما تتناول أعلام التاريخ. وقد رأت دار المعارف أن تعهد فى كل بحث من هذه البحوث إلى المختصين به وذوى الخبرة والدراية فيه ، فيجولوا فيه ويتبعوه بباب واف للمختار من روائع المترجم له مفسر المعانى ميين الأغراض .

• اقرأ فيها :

- ١ - ابن رشد . ٢ - الجاحظ . ٣ - الشيخ نجيب الحداد .
- ٤ - محمود سامى البارودى . ٥ - ابن زيدون . ٦ - الشيخ ناصيف اليازجى . ٧ - إخوان الصفاء . ٨ - بشار بن برد . ٩ - بديع الزمان الممذاني . ١٠ - أبو الفرج الأصبهاني . ١١ - ابن الرومى .
- ١٢ - الفرزدق . ١٣ - السهروردي . ١٤ - الشيخ إبراهيم اليازجى . ١٥ - المتنبى . ١٦ - البحرى . ١٧ - الخنساء . ١٨ - ابن قتيبة .
- ١٩ - جرير . ٢٠ - ابن المقفع . ٢١ - أبو حيان التوحيدي . ٢٢ - ابن سينا . ٢٣ - عبد الرحمن الكواكبي . ٢٤ - رفاعه رافع الطهطاوى . ٢٥ - خليل مطران . ٢٦ - ولى الدين يكن .
- ٢٧ - صنى الدين الحلى . ٢٨ - البهاء زهير . ٢٩ - جمال الدين الأفساني . ٣٠ - قتي الدين بن حجة الحموى . ٣١ - الفارابى .
- ٣٢ - ابن رشيق القيروانى . ٣٣ - القاضى الجرجاني . ٣٤ - حسان ابن ثابت . ٣٥ - قاسم أمين . ٣٦ - ضياء الدين بن الأثير .
- ٣٧ - يعقوب صروف . ٣٨ - المسعودى . ٣٩ - أمين الريحاني . ٤٠ - حسن العطار . ٤١ - الشريف الرضى .